جلد ۱۶ شمارہ ۱ جنوری ۱۹۸۴ء

ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز
جامعہ ملیہ اسلامیہ، جامعہ نگر، نئی دہلی ۲۵

اسلام اور عصر جدید

مدیر

ضیاء الحسن فاروقی

ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز
جامعہ ملیہ اسلامیہ جامعہ نگر، نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

اسلام اور عصر جدید

(سہ ماہی)

جنوری، اپریل، جولائی اور اکتوبر میں شائع ہوتا ہے

جلد ۱۶ شمارہ ۱ جنوری ۱۹۸۴ء

سالانہ قیمت

ہندوستان کے لئے بیس روپے فی شمارہ پانچ روپے

پاکستان اور بنگلہ دیش کے لئے تیس روپے فی شمارہ آٹھ روپے

دوسرے ملکوں کے لئے چھ امریکی ڈالر یا اس کے مساوی رقم

نوٹ:۔ پرانے شمارے بھی دستیاب ہیں اس سلسلے میں دفتر سے خط و کتابت کی جائے۔

طابع و ناشر: ڈاکٹر صغرا مہدی

مطبوعہ: جمال پریس، دہلی

فہرست مضامین

ہمارے مضمون نگار

۱۔ مولانا حافظ محمد اسلم جیراجپوری مرحوم، مشہور عالم، ادیب، شاعر اور نقاد

۲۔ مولانا عبدالرزاق مظاہری، فاضل مظاہر العلوم، سہارن پور، قاضی شریعت کیٹہار (بہار)

۳۔ مولانا کبیر الدین فوزان، فاضل دیوبند، مدرسۂ تنظیمیہ، بارا عیدگاہ، پورنیہ (بہار)

شریعت اور وقت کے تقاضے

اسلام اور عصر جدید کے اِس شمارے میں محجوب الارث یعنی یتیم پوتے کی وراثت
کے مسئلہ پر تین مضامین شائع ہو رہے ہیں۔ تینوں مضامین قدیم طرز پر تعلیم پائے ہوئے
اصحاب قلم سے ہیں، ان میں سے ایک مولانا اسلم جیراجپوری مرحوم کے قلم سے ہے جو
معارف (اعظم گڑھ) میں ۱۹۱۸ء میں (جلد ۳، نمبر ۱-۲) مسائل وفتاویٰ کے عنوان کے
تحت اس نوٹ کے ساتھ شائع ہوا تھا: "اس مضمون کی تنقید اور اصل مضمون کی تحقیق
پر علمائے فرائض میں سے کوئی بزرگ سنجیدگی اور دلائل کے ساتھ لکھیں گے تو ہم اس کو شکریہ
کے ساتھ شائع کریں گے"۔ معارف میں تو اس سلسلے میں کوئی دوسرا مضمون نہیں چھپا اور جہاں
تک ہمیں معلوم ہے اُس زمانے میں کسی دوسرے رسالے میں بھی نہیں چھپا۔ مولانا جیراجپوری طبقۂ
علماء حنفیہ میں اپنے غیر مقلدانہ خیالات اور تفردات کی وجہ سے کچھ زیادہ مقبول نہ تھے،
حالانکہ دینی وفقہی معاملات میں اُن کی رائے قرآن وسنت ہی پر مبنی ہوتی تھی۔ اب ایک مدت
کے بعد ہمیں قدیم طرز کے مدارس عربیہ اسلامیہ کے دو عالم وفاضل اصحاب کی تحریریں دیکھنے
کو ملیں، ایک یتیم پوتے کی وراثت کے خلاف اور دوسری اس کے حق میں۔ ان میں سے پہلی
مولانا عبدالرزاق مظاہری کے قلم سے ہے جو مدرسہ مظاہر العلوم (سہارنپور) سے فارغ
ہیں اور دوسری مولانا کبیر الدین فوزان کے غور وفکر کا نتیجہ ہے جو دارالعلوم دیوبند کے فاضل
ہیں۔ یہ بات معلوم ہے کہ عرصہ ہوا بعض مسلم ممالک میں زیر نظر مسئلہ کا حل ڈھونڈ نکالنے

کی کوشش کی گئی تھی اور پاکستان میں بھی پاکستان فیملی لاز آرڈی ننس (۱۹۶۱ء) کے ذریعے یتیم پوتے کو وراثت کا حق دلایا گیا ہے، اگرچہ اس آرڈی ننس سے پاکستان کی شرعی عدالتوں کو اتفاق نہیں ہے اور وہاں ابھی یہ مسئلہ زیر بحث ہے۔ ہندوستان میں، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ طبقۂ علماء میں اختلاف رائے ہے۔ بہر حال یہ ایک علمی و فنی مسئلہ ہے اور اس سلسلے میں انھیں لوگوں کی رائے وزن رکھے گی اور معتبر سمجھی جائے گی جو مسئلہ کے تمام دینی و علمی پہلوؤں پر نظر رکھتے ہوں اور جس پر ایسے حضرات کا اجماع ہو جائے، لیکن سوال یہ ہے کہ ہندوستان کے خاص حالات میں اس قسم کا اجماع ممکن بھی ہے ؟

پروفیسر طاہر محمود نے اپنی کتاب Family Law Reform in the Muslim World (بمبئی ۱۹۷۲ء) میں اُن مسلم ممالک کا ذکر کیا ہے جہاں کسی نہ کسی شکل میں لازمی وصیت کا قانون نافذ ہے جس کی رُو سے دادا کے لئے لازمی قرار دیا گیا ہے کہ وہ یتیم پوتے (پوتوں) کے حق میں یہ وصیت کرے کہ اس کی جائداد و مال میں سے اُس کو (اُن کو) اتنا ضرور ملے گا جتنا کہ اس کے (ان کے) باپ کو ملتا اگر وہ زندہ ہوتا۔ سب سے پہلے ۱۹۴۶ء میں مصر میں قانون وصیت کے ذریعہ اس مسئلہ کا حل پیش کیا گیا۔ اس کے بعد شام، ٹیونس، مراکش اور کچھ دوسرے عرب ملکوں میں اسی طرز پر اس مسئلہ کا حل پیش کرنے کی کوشش کی گئی۔ ان ملکوں کا خیال ہے کہ ان کی یہ کوشش قرآن کریم کے عین مطابق ہے جیسا کہ حسن بصری، طاؤس، امام ابو محمد ابن حزم الظاہری اور بعض دوسرے فقہاء نے اس سلسلے میں قرآنی تعلیمات کی شرح و تعبیر کی ہے۔ لیکن پاکستان کی اسلامک آئیڈیولوجی کونسل کے صدر، جسٹس تنزیل الرحمن نے اپنے ایک مضمون میں بڑی صراحت سے مذکورہ ملکوں کے قانون وصیت کی متعلقہ دفعہ پر تنقید کی ہے اور کہا ہے کہ یہ دفعہ سنت رسولؐ اور صحابہ کرامؓ کی فہم و فیصلے کے خلاف ہے اور ائمہ اربعہؒ اور دوسرے فقہاء و مجتہدین کے مسلک کی نفی کرتی ہے۔ ان کا خیال ہے کہ چودہ سو برس سے امت کا اجماع اسی پر ہے کہ قرآن و سنت کی روشنی میں یتیم پوتا محجوب الارث ہے۔ تنزیل الرحمٰن صاحب کے دلائل علمی اور قوی ہیں اور جو حضرات یتیم پوتے کی وراثت کے مسئلے سے دلچسپی رکھتے ہوں، انھیں ان کا یہ

مضمون ضرور پڑھنا چاہیئے۔ یہ مضمون انڈین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز (ہمدرد نگر دہلی) کے شعبۂ اسلامی اور تقابلی قانون کے سہ ماہی انگریزی مجلہ Islamic and Comparative Law Quarterly کے جون ۱۹۸۳ء کے شمارے میں شائع ہوا ہے۔

تنزیل الرحمٰن صاحب نے یہ بھی لکھا ہے کہ بعض مسلم ممالک نے لازمی وصیت کے ذریعہ یتیم پوتے کو دادا کی جائداد و مال میں شریک قرار دیا ہے، لیکن پاکستان کے فیملی لاز آرڈی ننس میں تو اس شرعی حیلے کو بھی نظر انداز کر دیا گیا ہے، آرڈی ننس نمبر ۸ کے سیکشن ۴ کے مطابق " اگر ایک شخص کی وفات ہو جائے اور اس کی وفات کے بعد اس کے ان متوفی بیٹوں بیٹیوں کی اولاد موجود ہو جو اس کی زندگی میں وفات پا چکے تھے تو ایسے بیٹوں اور بیٹیوں کی اولاد ان حصوں کی حقدار ہوگی جو اس کے باپ یا ماں کو ملتے اگر وہ اس شخص کی موت کے وقت زندہ ہوتے"۔ آگے چل کر وہ لکھتے ہیں کہ " یہ قانون شریعت اسلامی کے مطابق ہے یا نہیں ہے، اس سلسلے میں شروع ہی سے پاکستان میں دو نظریے رہے ہیں۔ اس ملک کی بھاری اکثریت بشمول طبقۂ علماء (صرف چند علماء کے علاوہ) رائے یہ ہے کہ (آرڈی ننس کا) متعلقہ سیکشن قانون اسلامی کے خلاف ہے، ہاں جدید تعلیم یافتہ افراد کا ایک چھوٹا طبقہ اسے قانون اسلامی کے مطابق تصور کرتا ہے۔ میرا اپنا خیال ہے کہ قرآنی احکامات، احادیث نبویؐ، صحابہؓ کے فیصلے اور تواتر کے ساتھ اُمت کا عمل ___ ان سب سے یہی ثابت ہوتا ہے کہ فیملی لاز آرڈی ننس کے سیکشن نمبر ۴ سے امت کے اجماعی نظریے اور موقف کی صریح خلاف ورزی ہوتی ہے!!

مناسب ہوگا کہ اس سلسلے میں مولوی محمد صاحب کے ایک رسالے کا ذکر بھی کر دیا جائے جو رام پور (یوپی) سے جولائی ۱۹۸۱ء میں آیات محکمات (حصہ سوم) کے نام سے شائع ہوا ہے۔ اس رسالے کا پہلا مضمون " اگر بیٹا نہیں تو پوتا وارث ہوگا" ہم نے غور سے پڑھا افسوس کہ یہ مضمون جذباتیت کی نذر ہو گیا ہے اور دلائل بھی کچھ ایسے وزنی اور قوی نہیں ہیں لیکن جذباتیت کو نظر انداز کرتے ہوئے، اگر یہ مضمون پڑھا جائے تو جن دو ایک نکات کی طرف مولف نے توجہ دلائی ہے، اُن پر غور کیا جا سکتا ہے۔

عرصہ ہوا ہم نے مولانا سعید احمد اکبر آبادی کا ایک مضمون بعنوان "شاہ ولی اللہ کا نظریۂ اجتہاد" پڑھا تھا جو "فکر اسلامی کی تشکیل جدید" (ناشر: ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز، جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی، جولائی ۱۹۷۰ء، صفحات ۲۹۰ - ۲۸۱) میں شائع ہوا تھا۔ اس مضمون کے چند ٹکڑے درج ذیل ہیں:

" ایک معمولی سوال ہے، اور وہ یہ کہ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نبی آخر الزماں ہیں اور قرآن آخری کتاب الٰہی ہے تو پھر زمانے کی ترقی کے ساتھ تہذیب و تمدن، معیشت و معاشرت کے جو نئے نئے مسائل پیدا ہوتے رہیں گے، ان کا حل کس طرح ہوگا۔ جس طرح یہ سوال سادہ ہے اسی طرح اس کا جواب بھی سادہ اور بے تکلف ہے، اور وہ یہ کہ اجتہاد کے ذریعے۔

"حضرت شاہ ولی اللہ جنھوں نے شریعت کے ایک ایک جزو اور اس کے ایک ایک سِرِّ خفی و جلی کا جائزہ کمال ژرف نگاہی و روشن دماغی سے لیا ہے، وہ شریعت اسلام کے اس پہلو سے پہلوتہی کس طرح کر سکتے تھے۔ ان پر یہ حقیقت مخفی نہیں رہ سکتی تھی کہ قرآن مجید کی آیت 'الیوم اکملت لکم دینکم و اتممت علیکم نعمتی' کے مطابق دین جو اصول و کلیات کا مجموعہ ہے، اس کو مکمل اور کامل قرار دیا گیا ہے لیکن شریعت جو قوانین و ضوابط کا مجموعہ ہے، اس کو کامل نہیں فرمایا گیا۔ چونکہ زمانہ برابر رواں دواں ہے، انسانی تہذیب و تمدن ترقی پذیر ہیں، اس بنا پر جدید معاملات و مسائل کے لیے قرآن و سنت، تعامل صحابہ، اجماع امت اور فقہی نظائر و شواہد کی روشنی میں استنباط و استخراج احکام کا سلسلہ برابر جاری رہے گا اور اس طرح شریعت کے ذخیرے میں نشو و نما اور اضافہ ہوتا رہے گا۔ ۔ ۔ "

مولانا اکبر آبادی لکھتے ہیں کہ "شاہ صاحب نے اجتہاد کی دو قسمیں بیان کی ہیں۔ ایک اجتہاد مستقل اور دوسرا اجتہاد منتسب۔ انھیں دو قسموں کو انھوں نے بعض جگہ اجتہاد مطلق اور مقید کے لفظوں سے بھی تعبیر کیا ہے۔" شاہ صاحب کے نزدیک ائمہ اربعہ مجتہدین مستقل تھے اور ان کے بعد اس اجتہاد مستقل یا مطلق کا انقطاع ہو گیا۔ ان

کے بعد جو مجتہدین ہوں گے انھیں ائمۂ اربعہ کے جمع کیے ہوئے سرمایۂ احکام و مسائل پر اکتفا کرنا ہوگا۔ ان مجتہدین کا اجتہاد دوسری قسم کا ہوگا اور ایسے اجتہاد مقید یا اجتہاد منتسب کہیں گے۔" شاہ صاحب نے اسی بات کو المصفیٰ فی شرح الموطا (جلد ۱، صفحہ ۱۱) میں زیادہ وضاحت سے بیان فرمایا ہے کہ چونکہ مسائل لامحدود ہیں اور جب تک کہ دنیا ہے یہ پیدا بھی ہوتے رہیں گے، اور کتب فقہ میں جو کچھ ہے وہ ناکافی ہے، اس بنا پر ہر زمانے میں مجتہدین کا ہونا ضروری اور اجتہاد فرض ہے۔ البتہ چونکہ اب کوئی مجتہد ائمہ مجتہدین کی کوششوں سے بے نیاز نہیں ہوسکتا اس بنا پر یہ اجتہاد، اجتہاد مستقل نہیں ہوگا جیساکہ (مثلاً امام شافعیؒ کا تھا۔"

اس سلسلے میں شاہ صاحبؒ نے ایک بڑی اہم بات کہی ہے جسے ہر ایک مجتہد منتسب کو (اگر اس زمانے میں یا آیندہ زمانے میں کوئی پیدا ہو) اپنے سامنے رکھنا ہوگا۔ مولانا اکبر آبادی نے اس کی وضاحت ان الفاظ میں کی ہے " حضرت شاہ صاحب کی رائے ہرگز یہ نہیں ہے کہ ائمہ اربعہ سے کتب فقہ میں جو کچھ منقول ہے اس پر تنقید کرنا یا اس سے انحراف یا اختلاف کرنا جائز نہیں ہے۔ ائمہ کے خود باہمی اختلافات اور ان کے تلامذہ کا ان سے اختلاف خود اس بات کی دلیل ہے کہ اگر ہمارے پاس قرآن و سنت سے دلائل قوی ہوں تو ہم بھی ائمہ کی رائے سے اختلاف کرسکتے ہیں، چنانچہ شاہ صاحب تفہیمات الٰہیہ (جلد ۱، ص ۲۱۲-۲۱۱) میں فرماتے ہیں: ' ملاء اعلیٰ کی طرف سے میرے دل میں ایک داعیہ پیدا ہوا، اور وہ یہ کہ امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کے پیرو امت مرحومہ میں اور ان کی تصنیفات بہت زیادہ ہیں ملاء اعلیٰ کے علوم کے منشا کے مطابق حق یہ ہے کہ ان دونوں کو ایک مذہب تصور کیا جائے، پھر ان دونوں کو حدیث کی مدونہ کتب میں تلاش کیا جائے۔ پس اگر یہ دونوں مذہب اس کے مطابق ٹھہریں تو انھیں قبول کرلیا جائے، اور اگر ان کی اصل کا پتہ نہ ملے تو انھیں چھوڑ دیا جائے۔' "

مرحوم مولانا عبدالسلام قدوائی ندوی ہمارے اس دور کے ان علماء میں سے تھے جو دین اسلام اور شریعت اسلامی کے مزاج شناس رہے ہیں۔ انھوں نے اپنے ایک مضمون میں مولانا ابوالکلام آزاد کی ایک تحریر کا اقتباس اس انداز میں دیا ہے کہ گویا وہ مولانا آزاد کی رائے سے متفق ہیں۔ مولانا ندوی نے لکھا ہے کہ جب مصطفیٰ کمال نے ترکی میں خلافت کے ساتھ اسلامی

قوانین کو بھی منسوخ قرار دے دیا تو اس کے خلاف دنیائے اسلام میں شدید رد عمل ہوا۔ بقول مولانا ابو الکلام آزاد:

"یہ اس عقیم نصاب تعلیم کا نتیجہ تھا جس نے نئے انداز کو نظر انداز کیا اور ان علماء کا تصور رہا جو ہنوز افلاطون و ارسطو کے درکی جاروب کشی میں مصروف ہیں۔ دنیا بدل گئی ہے علوم و فنون کہاں سے کہاں پہونچ گئے ہیں، فکر و نظر کا معیار کچھ سے کچھ ہو گیا ہے، ذہنوں کے سانچے یکسر بدل گئے ہیں لیکن ہمارے علماء ہنوز یونانیوں کے پس خوردہ پر قناعت کئے ہوئے ہیں۔ وہ عصر حاضر کے مسائل فرسودہ کتابوں سے حل کرنا چاہتے ہیں اور نئے سوالات کے جواب پرانی کتابوں میں تلاش کر رہے ہیں۔ اس کا علاج یہ نہیں ہے کہ ہم کسی کو برا بھلا کہیں اور بڑھتی ہوئی لادینیت پر صف ماتم بچھائیں بلکہ اصل خرابی کو سمجھیں، زمانے کے تقاضوں سے آشنا ہوں، نئے انداز نظر سے واقفیت حاصل کریں، جدید علوم و فنون کو نصاب میں شامل کریں، مذہب کے اصل سرچشموں تک رسائی حاصل کریں، تقلید جامد کے شیوۂ قدیم کو ترک کر دیں، کتاب و سنت کے اصل نصوص کو غور و فکر کا مرکز بنائیں، نظر میں وسعت اور فکر میں گہرائی پیدا کریں، خود ساختہ رسم و رواج کی بندشوں سے آزاد ہوں۔ اگر ہم نے ایسا کر لیا تو عصر حاضر کی مشکلات کو حل کر سکیں گے ورنہ ہماری کہنہ دیواروں میں یہ صلاحیت نہیں ہے کہ وقت کے اس تند و تیز دھارے کو روک سکیں۔"

اس کے بعد مولانا عبد السلام قدوائی لکھتے ہیں: "مسلمان اسلام کو خدا کا آخری دین، قرآن مجید کو آخری کتاب اور اپنے پیغمبر (محمد صلی اللہ علیہ وسلم) کو آخری پیغمبر سمجھتے ہیں۔ ایسی صورت میں اسلامی شریعت کو کس طرح جامد سمجھا جا سکتا ہے۔ جب قیامت تک قرآن مجید زندگی کا دستور العمل اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت معیار عمل ہے تو ان کے اندر قدرتاً ایسی لچک ہونی چاہیے کہ اس تغیر پذیر دنیا میں اسلامی احکام پر عمل میں کوئی دشواری محسوس

نہ ہو۔ دراصل بات یہی ہے مگر علم کی کمی، فہم کے قصور، زمانے کے تقاضوں سے ناواقفیت، جرأت کے فقدان اور قدامت پسندی کی بنا پر کسی نئے رخ پر قدم بڑھانے کی ہمت نہیں ہوتی ہے اور جب کوئی نیا مسئلہ سامنے آتا ہے تو اس کے حل کے لیے علماء فقہ و فتاویٰ کی پرانی کتابوں کی طرف رجوع ہوتے ہیں، حالانکہ جن مصنفین نے یہ کتابیں لکھی ہیں ان کے سامنے نہ تو یہ جدید حالات تھے نہ وہ موجودہ تقاضوں سے باخبر تھے۔ ان لوگوں نے اپنے دور کے مسائل پر غور کیا اور جو مشکلات ان کے سامنے پیش آئیں کتاب و سنت کی روشنی میں انھیں حل کرنے کی کوشش کی اور زمانے کی رفتار، لوگوں کی ضروریات کا اندازہ کر کے کچھ آیندہ رونما ہونے والے واقعات کے بارے میں بھی مشورے دیئے، لیکن انسانی دوربینی اور قیاس آرائی کی ایک حد ہوتی ہے۔ کوئی کیسا ہی بصیر اور کتنا ہی صاحب فکر و نظر ہو وہ صدہا برس آگے کے حالات کا پورا اندازہ نہیں کرسکتا ہے۔ دور دراز مستقبل کو بے حجاب دیکھنا کسی انسان کے بس میں نہیں ہے۔ وہ صرف ماضی کے واقعات اور حال کے تجربوں ہی سے مستقبل کو قیاس کرسکتا ہے۔ اس قیاس میں قدم قدم پر غلطیوں کا صرف امکان ہی نہیں بلکہ وقوع ہوتا رہتا ہے، (اور) اس کا تجربہ ہم سب کو ہے۔"

ہم جانتے ہیں کہ ائمہ اربعہؒ میں سے کسی نے یہ نہیں کہا کہ ہمارے اقوال یا ہماری رایوں کی پابندی ضروری ہے اور اس سے ان کا منشا یہی ہوگا کہ لوگوں کو اپنا ذہن کھلا رکھنا چاہیئے اور ہمہ وقت ان کی نظر اس پر رہنی چاہیئے کہ معاملات دنیوی میں وہی اصول معقول، قابل قبول اور بربنائے انصاف سمجھا جائے گا جس سے لوگوں کو نفع پہنچے، یعنی نفع دینے والی چیزیں مباح، نقصان پہنچانے والی ممنوع ہوں گی۔ شریعت کا بھی یہی مقصد ہے، چنانچہ ابن قیمؒ کی یہ بات بڑی متوازن اور صحیح ہے کہ "شریعت کی بنیاد حکمتوں اور لوگوں کی دنیوی اور اخروی فلاح و بہبود پر ہے اور شرع کل کی کل انصاف ہے، سراسر رحمت اور حکمت ہے، پس جس مسئلے میں انصاف کے بجائے ظلم ہو، رحمت کے بجائے زحمت ہو، فائدے کے بجائے نقصان ہو اور عقل کے بجائے بے عقلی ہو، وہ شریعت کا مسئلہ نہیں، اگرچہ اسے بذریعہ تاویل شرع میں داخل کرلیا گیا ہو۔"

معاشرۂ انسانی، قانون اور اخلاقی اقدار میں ایک ایسا محکم رشتہ ہے جسے بدلتے ہوئے حالات میں ہمیشہ تلاش اور مستحکم کرتے رہنا چاہیئے، اسی تلاش کا اصطلاحی نام اجتہاد ہے، لیکن دین اسلام کا

شریعت اسلامی کے چوکھٹے میں اس تلاش اور جدید مسلسل یعنی اجتہاد کے لئے چند شرائط ہیں۔ ان شرائط کو جو شخص یا اشخاص کی جو انجمن پوری کرتی ہو وہی اس کی اہل ہو سکتی ہے۔ ہر کس و ناکس کو نہ تو اس کی ہمت کرنی چاہیے علاوہ ازیں اس کی اجازت ہونی چاہیے۔ یہ شرائط یا اجتہاد کیلئے کیا صلاحیتیں ہونی چاہئیں متعلقہ کتابوں میں مذکور ہیں اور شاہ ولی اللہؒ نے بھی اپنے رسالے عقد الجید فی احکام الاجتہاد والتقلید میں اس موضوع پر بڑی وضاحت سے روشنی ڈالی ہے۔ یہ شرطیں اگر کسی ایک شخص میں نہ پائی جائیں تو پھر کوئی ایسی انجمن یا مجلس ہو جس میں ان صلاحیتوں میں سے الگ الگ صلاحیت کے افراد مل کر ایک ایسی اجتماعی شخصیت بن جائیں کہ بقول شاہ صاحب مسلمان اجتہاد کا فرض کفایہ ادا کرتے رہیں۔ ہم دیکھتے ہیں کہ ایک عرصے سے مسلمانوں نے اس فرض کو ترک کر رکھا ہے۔ ایسی صورت میں کیا ہم سب عنداللہ گنہگار نہیں ہیں؟ یقیناً ہم بڑی غفلت میں پڑے ہوئے ہیں اور زمانہ ہے کہ اس کی رفتار تیز ہے، حالات تیزی سے بدل رہے ہیں اور ہماری غفلت کی وجہ سے مسلم معاشرہ میں کئی اخلاقی خرابیاں در آگئی ہیں، یہی صورت حال رہی تو مزید خرابیاں پیدا ہوں گی اور ہم کفِ افسوس مل کر رہ جائیں گے۔

مولانا محمد اسلم جیراجپوری مرحوم

محجوب الارث
یعنی
یتیم پوتوں کی وراثت کا مسئلہ

اہل السنۃ والجماعۃ کے قانون وراثت میں ایک مسئلہ محجوب الارث کا ہے، اس کی صورت یہ ہے کہ جو بیٹے باپ کی زندگی میں اپنی اولاد کو چھوڑ کر مر جاتے ہیں تو ان کی یتیم اولاد اپنے دادا کے مرنے پر بشرطیکہ اس نے کوئی بیٹا چھوڑا ہو اس کے ترکہ میں سے حصہ نہیں پاتی، مثلاً بروقت وفات مورث نے اگر ایک بیٹا اور ایک یتیم پوتا چھوڑا تو اس صورت میں سارے ترکہ کا وارث بیٹا ہوگا، اور پوتا بوجہ بیٹے کی موجودگی کے محجوب الارث یعنی وراثت سے محروم قرار دیا جائے گا۔

اس مسئلہ کو فقہا نے اگرچہ ایک مقررہ اور طے شدہ قانون بنا کر کتابوں میں لکھ دیا ہے اور اس میں کچھ چون وچرا کی گنجائش نہیں چھوڑی ہے، لیکن پھر بھی دیکھا جاتا ہے کہ عام طور پر مسلمان اس سے بیزاری ظاہر کرتے ہیں، اور جب دوسرے اہل مذاہب اعتراض کرتے ہیں کہ قانون اسلام کو یتیموں کے خاندان سے خارج کرنے کا الزام دیتے ہیں تو مسلمانوں کو شرمندہ ہونا پڑتا ہے، اور کوئی معقول جواب نہیں دے سکتے۔

حال میں دو ایک قانون پیشہ اصحاب محجوب پوتے کی وکالت کے لئے اٹھے انھوں نے اس کی حمایت میں اخباروں میں مضامین بھی لکھے، کونسل میں بھی تحریک کی، لیکن

قدامت پسند جماعت کے مقابلہ میں بہت جلد نوفل کی طرح جس نے مجنوں کو بیاہنے کے لئے لیلیٰ کے قبیلہ پر چڑھائی کی تھی، ناکام میدان سے ہٹ گئے اور بیچارہ پوتا کہتا رہ گیا:

ہم دل میں خوش کہ سبزۂ تربت ہرا ہوا وہ اس ادا سے روئے کہ پلکیں بھی نم نہیں

میرے دل میں ابتداہی سے جب سے میں نے فن وراثت کی تعلیم پائی تھی، یہ مسئلہ بار بار کھٹکتا تھا اور اس کی بڑی وجہ یہ تھی کہ میرے ایک پھوپی زاد بھائی جن کو بچپن ہی سے میرے باپ ماں نے تربیت اور تعلیم میں میرا ہمزاد بنا رکھا تھا، اسی مسئلہ کا شکار تھے، شیر خوارگی ہی کے زمانہ میں ان کے والدین انتقال کر گئے تھے، لیکن دادا زندہ تھے، اور ان کے اور بیٹے بھی تھے، بعد میں اگرچہ ان کے نیک دل دادا نے ان کی وراثت کے لئے باقاعدہ وصیت نامہ لکھ دیا، لیکن برادر مرحوم کی جوانا مرگی نے ان سب جھگڑوں کا خاتمہ کر دیا۔ میری توجہ اسی زمانہ سے اس مسئلہ کی طرف لگی رہی، اور متعدد دلائل سے میری سمجھ میں یہ بات آگئی کہ یہ مسئلہ مغز و منشائے اسلام کے خلاف ہے۔

حال میں مولانا احمد الدین صاحب امرتسری کی تحریروں نے جنھوں نے اپنے قرآنی دلائل سے یہ ثابت کیا ہے کہ یہ مسئلہ فقہ کی ایک ناقابل قبول غلطی ہے، میرے پرانے خیال کو پھر تازہ کیا، میں نے اس کو قلمبند کر لینا مناسب سمجھا، اس مضمون کی تکمیل میں مجھے مولانائے موصوف کی تحریروں سے بہت کچھ مدد ملی۔

محجوب الارث کا مسئلہ کوئی فرضی مسئلہ نہیں ہے، بلکہ اکثر مشاہدہ میں آتا رہتا ہے، میرے پاس چونکہ فرائض کے سوالات بہت آتے ہیں اس وجہ سے اس مسئلہ سے بھی کبھی کبھی واسطہ پڑ جاتا ہے، بعض دفعہ تو ایسی دردناک صورت پیش آگئی ہے کہ باپ کے سامنے وہی بیٹا اپنا کوئی معصوم بچہ چھوڑ کر مر گیا جو اس کے بیٹوں میں سب سے لائق اور کارگذار تھا، جس نے باپ کی خوب خدمت کی اور اپنی کمائی سے اس کو غنی کر دیا، اور دوسرا بیٹا جو موجود ہے، وہ نہایت نالائق اور ناکارہ ہے، پھر دادا کے مرنے کے بعد یتیم بچہ جو اپنے باپ کے ظلِ عاطفت سے پہلے ہی محروم ہو چکا تھا، اب اس کی پیدا کی ہوئی دولت سے بھی محروم ہو جاتا ہے، اور سارا ترکہ وہی ناکارہ اور آوارہ بیٹا لے لیتا ہے، چنانچہ میرے ایک دوست جو بنے ناہید

وکیل ہیں، ان کو جو واقعہ پیش آیا، انھیں کی زبانی اس کو لکھتا ہوں، ایک عورت ان کے ہاں چار چھوٹے بچوں کو نہایت خستہ اور تباہ حالت میں لیے ہوئے آئی اور رو رو کر اپنی درد بھری کہانی سنائی کہ سال گذشتہ طاعون میں میرا شوہر مر گیا، اب حال میں ان بچوں کا دادا بھی گذر گیا، ان کا ایک ہی چچا ہے جو نہایت نالائق اور آوارہ ہے، اس نے مجھے بچوں سمیت گھر سے نکال دیا، میرا میکہ اس قابل نہیں ہے کہ ان بچوں کو لے کر وہاں گذر کرسکوں، آپ وکیل ہیں، اللہ کے واسطے میری کچھ مدد فرمایئے، اور ان بچوں کے دادا کی جائداد میں سے جو اچھی خاصی ہے، عدالت سے چارہ جوئی کر کے کچھ ان کو دلایئے، وکیل صاحب کو رقت تو بہت آئی لیکن بجز اس کے کیا جواب دے سکتے تھے کہ افسوس ہے کہ تمہارے بچوں کو اسلامی قانون وراثت کی رُو سے کچھ نہیں مل سکتا، اس لئے عدالت میں دعویٰ کرنا فضول ہے، آخر وہ بیچاری باچشم تر اُن نیم مردہ معصوموں کو لیکر واپس چلی گئی۔

جب اس قسم کی پیش آنے والی کوئی صورت نظر پڑتی ہے تو یہ لوگ یہ کوشش کرتے ہیں[1] کہ دادا اپنی زندگی میں محجوب اولاد کو کچھ دیدے، کیونکہ چچاؤں سے امید کم ہوتی ہے، اور چونکہ فطرت نے اولاد پر شفقت کرنے کا مادّہ انسان میں رکھا ہے، اس لئے اکثر حالتوں میں دادا راضی ہو جاتے ہیں، اور ان یتیموں کو تبرعاً و احساناً اپنے مال میں سے کچھ حصّہ دے دیتے ہیں، لیکن بعض سخت دل ایسے بھی ہوتے ہیں جو صاف صاف کہہ دیتے ہیں کہ صاحب جب ان کو اللہ نے نہیں دیا تو ہم دینے والے کون؟ اس وقت معلوم ہوتا ہے کہ ہمارے قانون وراثت کے مکمل ہونے کا دعویٰ جو کیا جاتا ہے وہ کہاں تک بجا ہے کہ ایک بیکس و یتیم بچہ اپنے بزرگوں کی زندگی بھر کی کمائی سے محروم ہو رہا ہے اور کوئی تدبیر بن نہیں پڑتی، اس لئے کہ ایک طرف تو قانون وراثت اس کو محجوب الارث قرار دیتا ہے، اور دوسری طرف دادا کے اُوپر اُس کے لئے کوئی وصیت بھی فرض نہیں کرتا۔

اس صورت کو پیش نظر رکھ کر یہ بھی سوچنا چاہیئے کہ یہ قانون اس شفقت اور مرحمت

---

[1] بعض لوگ اس کوشش کی بھی مخالفت کرتے ہیں کیونکہ ان کے خیال میں اس سے حقداروں کا حق زائل ہوتا ہے۔

کے کہاں تک مطابق ہے، جو اسلام مسلمانوں میں پیدا کرنا چاہتا ہے، اسلام تو سراسر رحم و مہربانی ہے، ہمارے ہادی اسلام صلی اللہ علیہ وسلم دنیا والوں کے لئے رحمت اور بالخصوص یتیموں اور بیکسوں کے لئے شفیق والدین سے بڑھ کر تھے، آپ دنیا میں خود یتیم پیدا ہوئے تھے، اور ابتداہی سے یتیموں سے اس قدر محبت اور الفت رکھتے تھے کہ جب مکہ معظمہ کی گلیوں سے گذرتے تھے تو یتیم بچے اپنی دولت سمجھ کر دوڑ دوڑ کے قدموں سے لپٹ جاتے تھے، چنانچہ آپ کے چچا نے آپ کی مدح میں جو اشعار کہے تھے، ان میں سے ایک شعر یہ تھا:

وابیض یستسقی الغمام بوجہہ　　ثمال الیتامٰی عصمۃ للارامل

نورانی چہرہ والا جس کی برکت سے بارش طلب کی جاتی ہے یتیموں کا سرپرست اور بیواؤں کا نگہبان

تقریباً اسی مضمون کو مولانا حالی مرحوم نے اس بند میں باندھا ہے:

وہ نبیوں میں رحمت لقب پانے والا　　مرادیں غریبوں کی بر لانے والا
مصیبت میں غیروں کے کام آنے والا　　وہ اپنے پرائے کا غم کھانے والا
فقیروں کا ملجا، یتیموں کا ماویٰ
ضعیفوں کا حامی، غریبوں کا مولیٰ

کسی دوسرے ملک میں شاید یہ قانون اس قدر مضرت رساں نہ ثابت ہو جس قدر کہ ہندوستان میں ہے اس لئے کہ یہاں مسلمانوں میں بھی خاندان مشترکہ کا رواج ہے یعنی پشتہا پشت تک لوگ ایک ساتھ رہ کر زندگیاں گذارتے ہیں، اور بیٹوں کی جو کچھ کمائی ہوتی ہے وہ جب تک باپ زندہ رہتا ہے اسی کی ملکیت میں منضم ہوتی جاتی ہے۔

اب اگر اتفاق سے کوئی بیٹا باپ کی زندگی ہی میں اپنا بچہ چھوڑ کر مرجاتا ہے تو چونکہ اس کی کوئی جداگانہ ملکیت قائم نہیں ہوتی اس لئے اس کا کچھ ترکہ ہی نہیں قرار پاتا، اور سارا مال و منال بچہ کے دادا کے قبضۂ تصرف میں رہتا ہے، پھر جب دادا مرتا ہے تو دوسرے حصہ دار بیچ میں آکر حائل ہوجاتے ہیں، جن کی وجہ سے وہ یتیم بچہ محجوب قرار پا جاتا ہے اور خود اس کے باپ کے گاڑھے خون کی کمائی دوسروں کے ہاتھ میں چلی جاتی ہے۔

اب ہم اس مسئلہ پر تفصیلی بحث شروع کرتے ہیں، جس سے اس کی پوری حالت

منکشف ہوجائے گی، اور معلوم ہوجائے گا کہ آیا یتیم اولاد حقیقت میں محجوب ہے بھی یا نہیں۔
ہم جہاں تک غور کرتے ہیں، قرآن اور حدیث تو خیر خود فقہ بھی اصولاً ان کو محجوب نہیں کرتا ہے
فقہاء نے حجب حرمان کو صرف دو اصولوں پر مبنی قرار دیا ہے :

(۱) جو شخص مورث کے ساتھ کسی دوسرے شخص کے واسطہ سے رشتہ رکھتا ہے تو جب تک وہ درمیانی شخص موجود ہے، یہ وراثت نہیں پاسکتا،

(۲) الاقرب فالاقرب۔ یعنی قریب کا رشتہ دار، دور کے رشتہ دار کو محروم کرتا ہے۔

اصل الفاظ سراجی کے یہ ہیں :

وهو (حجب الحرمان) مبني على اصلين احدهما ان كل من يدلي الى الميت بشخص يورث مع وجود ذلك الشخص ... والثاني الاقرب فالاقرب .	حجب حرمان دو اصول پر مبنی ہے، پہلا یہ کہ جو شخص میت سے کسی کے واسطہ سے قربت رکھتا ہے تو اس واسطہ کی موجودگی میں وارث نہیں ہوگا۔ اور دوسرا الاقرب فالاقرب ہے۔

پہلا قاعدہ جس کو مختصر لفظوں میں یوں کہہ سکتے ہیں : واسطہ کی موجودگی میں ذی واسطہ وارث نہیں ہوتا، یتیم پوتے کو کسی طرح محروم نہیں کرتا۔ اس لئے کہ پوتے کو دادا کے ساتھ جو رشتہ ہے وہ بواسطہ اپنے باپ کے ہے، اور جب جو واسطہ تھا موجود ہی نہیں ہے تو پھر پوتا کیوں محروم ہونے لگا۔

دوسرا قاعدہ الاقرب فالاقرب ہے، اسی میں غلط فہمی واقع ہوتی ہے، اس کے ظاہری معنیٰ کا خیال کرکے لوگوں نے یہ سمجھا کہ بیٹا جو قریبی رشتہ دار ہے، یتیم پوتے کو جو اس سے دور کا رشتہ دار ہے، محجوب کردے گا۔

دراصل یہی اور صرف یہی ایک قاعدہ ہے جس کی بنیاد پر یتیم اولاد محجوب قرار دی جاتی ہے، لہٰذا ہم اپنی تمام بحث کا مرکز بھی اسی قاعدہ کو قرار دیتے ہیں۔ اگر یہ قاعدہ الاقرب فالاقرب اپنے ظاہری معنوں میں رکھا جائے یعنی یہ کہ مطلقاً درجہ کے لحاظ سے جو قریب ہو وہ بعید کو محروم کردے تو وراثت کے بہت سے مسلّمہ اور اجماعی مسائل ٹوٹ جائیں گے۔

مثال نمبر۱: میت زید مسئلہ ۶

دادا	بیٹا
۱	۵

اس مثال میں بیٹے کی موجودگی میں دادا کو حصہ ملا ہے، حالانکہ بیٹا میت سے بہ نسبت دادا کے اقرب ہے، کیونکہ بیٹا بلا واسطہ اس سے رشتہ رکھتا ہے، اور دادا بواسطہ باپ کے اس کا رشتہ دار ہے۔

مثال نمبر۲: میت زید مسئلہ ۶

باپ	بیٹا	پرنانی
۱	۴	۱

یہاں بیٹے اور باپ کے ہوتے ہوئے پرنانی حصے لے گئی جو نہایت دور کی رشتہ دار ہے۔
حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو یہی تعجب تھا[1] کہ بھتیجا پھوپھی کا وارث ہوتا ہے اور پھوپھی بھتیجے کی وارث نہیں ہوتی، لیکن اگر موجودہ فقہ ان کے سامنے ہوتی تو ان کو اور بھی حیرت ہوتی کہ نانی بلکہ پرنانی تک تو نواسے کے ترکہ میں سے حصہ پاتی ہے اور نواسا ان میں سے کسی کا بھی ترکہ نہیں پاتا[2]، دادا محجوب الارث پوتے کا وارث ہوتا ہے، اور محجوب الارث پوتا دادا کا وارث نہیں ہوتا۔

مثال نمبر۳: میت زینب مسئلہ ۶

شوہر	ماں	دو اخیافی بھائی	دو حقیقی بھائی	دو علاتی بھائی
۳	۱	۲	محروم	محروم

اس مثال میں کسی قاعدہ کا لحاظ نہیں رکھا گیا۔ حجب حرمان کا پہلا قاعدہ یہ چاہتا تھا کہ دونوں مادری بھائی جو ماں کے واسطہ سے رشتہ رکھتے ہیں اس کی موجودگی میں محروم ہوں لیکن نہیں ہوئے، دوسرا قاعدہ بھی یہی چاہتا تھا کہ ماں جو قریبی رشتہ دار ہے، مادری بھائیوں کو محروم کر دے، لیکن نہیں کر سکی، حقیقی اور علاتی بھائی جو قوت قرابت کے لحاظ سے اقوی

---

[1] چنانچہ کنز العمال میں ہے کہ وہ پھوپھی اور خالہ کو محروم نہیں کرتے تھے۔
[2] تعجب پر تعجب یہ ہے کہ ماں جو کمزور وارث ہے وہ تو دادی کو محروم کر دیتی ہے اور باپ جو قوی وارث ہے نانی کو نہیں محروم کر سکتا۔

وہ اقرب تھے، وہ بھی اخیافیوں کو نہیں محروم کر سکے بلکہ اُن کی وجہ سے اُلٹے خود محروم ہو کر رہ گئے۔

یہاں ہم بدنصیبوں کے جو حصہ میں آتی   الٰہی رہ گئی کیا خوبی قسمت ڈھونڈ کر
دنیا میں کون شخص ہے جو کہہ سکتا ہے کہ حقیقی بھائیوں کو محروم کر کے اخیافی بھائیوں
کو حصہ دے دینا جو زیادہ قرابت کنبے کے کبھی نہیں ہوتے، کسی معقول قانون وراثت پر مبنی ہے[1]

---

[1] اصل بنیاد اس کی یہ ہے کہ اس آیت میں "وان کان رجل یورث کلالۃ او امرأۃ و لہ اخ او اخت" اُبی بن کعب کی قراءت کے مطابق اخ۔ اخت کے بعد "لأمّ" کا اضافہ کر کے فقہا نے اخیافیوں کو ذوی الفروض میں داخل کر دیا، اس لئے حقیقیوں سے جو عصبہ ہیں ان کا حق مقدم ہو گیا۔

لیکن اس آیت کے جو معنی قرار دیئے گئے ہیں وہ بوجوہ ذیل ٹھیک نہیں:

۱۔ ابی بن کعب جن کی قراءۃ کے مطابق معوذتین قرآن سے خارج ہیں، ان کے "لأمّ" قراۃ کی روایت جہاں تک ہم کو معلوم ہے بیہقی نے لکھی ہے، جن کی تصنیفات کتب حدیث میں طبقہ ادنیٰ کی ہیں۔

۲۔ یہ قراۃ بمقابلہ قراۃ متواترہ کے بالاتفاق تمام امت کے نزدیک نامقبول ہوئی، اور کسی نے "لأمّ" نہیں پڑھا، لہٰذا اس سے استدلال کرنا اس کو ایک ساتھ ہی نامقبول اور مقبول دونوں قرار دینا ہے۔

۳۔ فقہا اور مفسرین "لہ" کی واحد مذکر غائب کی ضمیر کو رجل اور امرأۃ دونوں کی طرف راجع کرتے ہیں، جن میں سے امرأۃ مونث حقیقی ہے وہ کبھی اس کا مرجع ہو ہی نہیں سکتی، اس صورت میں "لھما" یا "لکل واحد منھما" چاہیئے تھا، علاوہ بریں "یورث" کے بعد "منہ" بلاوجہ بڑھانا پڑتا ہے۔

۴۔ "تورث کلالۃ" والی آیت ہی جو آخر سورہ میں ہے "اخ۔ اخت" کے الفاظ بعینہ یہی ہیں، وہاں ان کا دو دو حصہ دیا گیا ہے، اس آیت میں بھی اگر بھائی اور بہن ہی کا حصہ ہو تو اس کے خلاف نہ ہوتا۔ آیت کے کھلے ہوئے معنی یہ ہیں:

(باقی صفحہ ۲۰ پر)

یہ سوچنے کی بات ہے کہ جس رشتہ سے اخیافی وارث بنائے گئے ہیں، حقیقیوں میں اگر باپ کے رشتہ کا ذکر بھی خیال کیا جائے تو کم سے کم وہ رشتہ تو ضرور موجود ہے پھر ان کو محروم رہنے کے کیا معنی؟ خود فقہا بعض جگہ دو قرابت والوں کو ایک قرابت والے سے اقویٰ قرار دے کر حصہ دلاتے ہیں، لیکن یہاں اس کے برعکس معاملہ ہے۔

مثال نمبر ۱: زید مسئلہ ۸

بیٹیاں	پوتیاں	پڑوتی	سکڑوتی	سکڑوتا
۲	۲	۱	۱	۲

اس مسئلہ تشبیب میں بیٹیاں اقرب ہیں۔ ان کی موجودگی میں پوتی، پڑوتی، سکڑوتی سب کو محروم ہونا چاہیئے، لیکن بخلاف اس کے پوتی، پڑوتی، سکڑوتی، سکڑوتا جو سب نیچے اوپر مختلف درجہ کے ہیں آپس میں ایک دوسرے کے بھائی بہن قرار دیئے گئے، اور سب کو ترکہ میں حصہ مل گیا۔

لیکن ایک بدبخت یتیم پوتا ہی ہے جو اپنے باپ کی عدم موجودگی میں اس کے بجائے اپنے چچا کا بھائی نہیں قرار دیا جا سکتا۔

لبت شکر بستان داد و چشمت مے بہ میخواراں منم کز غایت حرماں نہ با آنم نہ با اینم

ان متعدد اور مختلف قسم کی مثالوں سے صرف یہ دکھانا مقصود تھا کہ قاعدہ

(بقیہ حاشیہ صلا) اگر کوئی مرد کسی کلالہ کا وارث بنایا جائے یا کوئی عورت بحالیکہ اس کلالہ کے کوئی بھائی یا بہن ہو تو اس مرد یا عورت میں سے ہر ایک کو ایک ایک سدس ملے گا۔

ملہ " کی ضمیر کا مرجع کلالہ ہے، اور لکل واحد منہما میں تثنیہ کی ضمیر رجل وامرأۃ کی طرف راجع ہے نہ کہ اخ واخت کی طرف، یہاں بھائی یا بہن کا حصہ مطلقاً بیان نہیں کیا گیا ہے بلکہ اللہ تعالیٰ نے نسبی اور سببی رشتہ داروں مثلاً مولے الموالات یا معترلہ یا نسب وغیرہ کا حصہ بیان کیا ہے، یہ ورثہ باب افعال سے ہے مجرد سے نہیں ہے۔

لہ امام مزنی کی کتاب المختصر میں ہے کہ اس صورت میں حضرت عمر حقیقیوں کو نہیں محروم کرتے تھے

الاقرب فالاقرب اپنے ظاہری معنی میں یعنی یہ کہ مطلقاً درجہ کے لحاظ سے جو قریب ہے وہ بعید کو محروم کر دے، نہیں لیا جا سکتا ورنہ تمام اعتراضات مذکورہ وارد ہوتے ہیں۔

ان اعتراضات سے بچنے کے لئے یہ جواب دیا گیا کہ یہ قاعدہ یعنی الاقرب فالاقرب صرف عصبات میں ہے، ذوی الفروض میں جاری نہیں ہوتا، لیکن پھر اس پر بھی اعتراضات پڑتے ہیں کہ اچھا بالفرض اگر یہ قاعدہ صرف عصبات میں ہے اور ذوی الفروض میں نہیں ہے تو جدات جو ذوی الفروض ہیں، ان میں قریب بعید کو کیوں محروم کرتی ہے، چنانچہ سراجی میں ہے:

والقربیٰ من ای جہۃ کانت تحجب	جدہ قریبہ خواہ کسی طرف کی ہو جدہ بعیدہ کو
البعدیٰ من ای جہۃ کانت	خواہ کسی طرف کی ہو محجوب کر دے گی۔

نیز بیٹیاں پوتیوں کو اور حقیقی بہنیں جب ذوی الفروض ہوتی ہیں تو علاتی بہنوں کو کس قاعدے سے محروم کرتی ہیں؟

ان اعتراضات سے مجبور ہو کر پھر فقہا نے تسلیم کیا کہ الاقرب فالاقرب کا قاعدہ ذوی الفروض میں بھی ہے، لیکن اس شرط کے ساتھ کہ جن رشتہ داروں کی وراثت کا سبب متحد ہے ان میں قریب بعید کو محجوب کرتا ہے، یعنی ماں، نانی، پڑنانی، دادی، پڑدادی، ان سب کے وارث ہونے کا سبب "امومت" ہے جو سب میں یکساں پایا جاتا ہے، اس لئے ان میں سے جو قریب ہوگی وہ بعید کو محروم کر دیگی، نیز بیٹیوں اور پوتیوں میں بھی سبب وراثت متحد ہے، یعنی "بنتیت" اس وجہ سے بیٹیوں کی موجودگی میں پوتیاں محروم ہوجائیں گی، علیٰ ہذا حقیقی بہنیں بھی بوجہ اتحاد سبب وراثت اور قرب کے علاتی بہنوں کو محجوب کر دیں گی۔

یہاں تک آکر فقہا اس بحث کو ختم کر دیتے ہیں گویا یہ قاعدۂ دوم یعنی الاقرب فالاقرب ان کے خیال میں اپنی جگہ پر مضبوط اور مستحکم ہو گیا لیکن ابھی اعتراضات باقی ہیں اور بلا ان کے جوابات دیئے ہوئے یہ عقدۂ مشکل حل نہیں ہو سکتا۔

پہلا اعتراض یہ ہے کہ اتحادِ سببِ وراثت کو جب ترکہ دلانے میں دخل نہیں

تو محروم کرنے میں کیسے دخل ہوگیا، مثال نمبر۳ میں اخیافی بھائیوں میں جو سبب وراثت پانے کا ہے وہی حقیقیوں میں بھی موجود ہے، پھر بھی حقیقی محروم کیے گئے اور اخیافیوں کو ترکہ دیا گیا،

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ اتحادِ سببِ وراثت کو حجب حرمان میں اگر کوئی دخل ہے تو پھر ذوی الفروض کے ساتھ اس کو کیا خصوصیت ہے، عصبات میں بھی یہی شرط لگانی چاہیئے۔

تیسرا اعتراض یہ ہے کہ اچھا ہم نے آپ کے اس مشروط قاعدہ کو تسلیم کر لیا کہ ذوی الفروض میں الاقرب فالاقرب کا قانون اس وقت جاری ہوگا، جب ان میں سببِ وراثت متحد ہوگا، لیکن مندرجہ ذیل مثالوں میں یہ قاعدہ بھی ٹوٹ جاتا ہے،

مثال نمبر۱: مسئلہ ۶ زید

بیٹی	پوتی	بھتیجا
۳	۱	۲

یہاں بیٹی اور پوتی کا سببِ وراثت متحد ہے، اور وہ دونوں ذوی الفروض میں سے ہیں، پھر بھی بیٹی نے جو اقرب ہے پوتی کو محروم نہیں کیا،

مثال نمبر۲: مسئلہ ۶ زید

حقیقی بہن	علاتی بہن	بھتیجا
۳	۱	۲

اس صورت میں بھی حقیقی اور علاتی بہنوں کی وراثت کا سبب متحد ہے، اور دونوں ذوی الفروض ہیں چاہیئے تھا کہ حقیقی علاتی کو بوجہ اقرب ہونے کے محجوب کرتی۔

علاوہ بریں عصبات میں جہاں آپ نے قاعدہ الاقرب فالاقرب کو بلا کسی قید کے رکھا ہے وہاں ہم دیکھتے ہیں کہ باوجود اتحادِ سببِ وراثت کے بھی قریب بعید کو محجوب نہیں کرتا۔ مثلاً مسئلہ تشبیب کو لیجئے جو مثال نمبر۴ میں دکھلایا گیا ہے۔ اس میں پوتی، پڑپوتی، سکڑپوتی سب کے وارث ہونے کا سبب متحد ہے بلکہ چونکہ وہ سب کی سب سکڑپوتے کی وجہ سے عصبہ بنائی گئی ہیں اس وجہ سے ان کے عصبہ ہونے کا بھی سبب ایک ہی ہے، پھر بھی ان میں قریب نے بعید کو محجوب نہیں کیا، بلکہ ان سب کو ایک ہی درجہ میں لاکر یکساں حصہ دے دیا گیا۔

اسی طرح جب عصبہ اور ذوی الفروض کا باہم اجتماع ہوتا ہے تو کہیں فقہا اس قاعدہ کو جاری کرتے ہیں اور کہیں نہیں کرتے، بیٹا عصبہ کے ساتھ پوتی صاحبۂ فرض محروم ہو جاتی ہے، لیکن باپ عصبہ کے ساتھ نانی صاحبۂ فرض محروم نہیں ہوتی۔

الغرض یہ صاف روشن ہوگیا کہ الاقرب فالاقرب کا قاعدہ جس معنی میں فقہا نے استعمال کیا ہے کسی تاویل سے ٹھیک نہیں ہوتا، بلکہ ہر پہلو سے خود انھیں کے مسلمات سے ٹوٹ جاتا ہے، لہذا ایسے غیر مسلّم قاعدہ سے یتیم اولاد کو محجوب کرنا کیونکر جائز ہوسکتا ہے!

اصلیت یہ ہے کہ الاقرب فالاقرب کے قاعدہ میں اقرب کا ظاہری مفہوم اگر مراد لیا جائے یعنی یہ کہ مطلقاً درجہ کے لحاظ سے جو قریب ہو وہ بعید کو محجوب کر دے تو یہ قاعدہ ایک قدم بھی نہیں چل سکتا، یہاں اقرب سے بجز اس کے کچھ مراد نہیں لیا جا سکتا کہ

اقرب وہ رشتہ دار ہے جو بلا واسطہ مورث سے رشتہ رکھتا ہو یا بالواسطہ لیکن بر وقت وفات مورث کے وہ واسطہ موجود نہ ہو،

جس طرح کہ میت کے مرنے کے وقت اگر اس کا باپ موجود نہیں ہے تو دادا بجائے باپ کے رکھا جاتا ہے، اس لئے کہ بیچ میں جو واسطہ تھا یعنی باپ جس کی وجہ سے دادا محجوب ہو جاتا تھا وہ نہیں ہے، لہذا دادا اس واسطہ کی عدم موجودگی سے خود اقرب ہوگیا اور اب کوئی اقرب خواہ وہ بیٹا ہی کیوں نہ ہو دادا کو محجوب نہیں کر سکتا۔

اسی طرح مورث کی وفات کے وقت اگر اس کا کوئی یتیم پوتا ہے تو وہ اپنے متوفی باپ کی جگہ رکھا جائے گا اور وہی حصہ لے گا جو اس کے باپ کا تھا، مورث کا جو بیٹا موجود ہے وہ اس کو محجوب نہیں کر سکتا، اس لئے کہ واسطہ کی عدم موجودگی سے وہ خود اقرب ہو گیا ہے۔

تعجب ہے کہ دادا کے معاملہ میں تو فقہا اقرب کا یہی مفہوم لیتے ہیں، لیکن پوتے کے معاملہ میں نہیں، پوتے کی بدنصیبی کے سوا اور اس کی کوئی وجہ ہماری سمجھ میں نہیں آتی۔

من ازیں طالع شوریدہ برنجم ورنہ بہرہ مند از سر کوئیت دگرے نیست کہ نیست

ایک بات یہ بھی غور کے قابل ہے کہ جس بیٹے کی موجودگی کی وجہ سے یتیم پوتے کو فقہا

محجوب قرار دیتے ہیں، وہ بیٹا صرف ایک ہی طرف سے کیوں حاجب ہوتا ہے، یعنی صرف پوتے ہی کو دادا کے ترکہ سے کیوں محجوب کرتا ہے، دادا کو اس پوتے کے ترکہ سے کیوں نہیں محجوب کرتا، بلکہ دادا کی وجہ سے اُلٹا خود ہی محروم ہو جاتا ہے۔

حاصل یہ کہ اقرب کا سوائے اس کے جو ہم نے اوپر لکھا ہے، اور کوئی مفہوم ہو ہی نہیں سکتا، یعنی یہ معنی لینے سے الاقرب فالاقرب کا قاعدہ جو تقسیم وراثت میں اصل الاصول اور بنیادی قانون ہے، اپنی جگہ پر ٹھیک بیٹھ جاتا ہے۔

محجوب پوتے کو وارث بنانے پر ظاہر میں جو شبہات ہو سکتے ہیں ہم ان کو خود ہی لکھ کر ان کے جوابات بھی دیدیتے ہیں تاکہ اس مسئلہ کی اچھی طرح توضیح ہو جائے۔

شبہہ اول

محجوب پوتے کو قرآن شریف کی رُو سے کیسے ترکہ دیا جا سکتا ہے اس میں تو کہیں پوتے کا ذکر نہیں صرف اولاد کا لفظ ہے جس کے معنی بیٹا بیٹی کے ہیں۔

جواب

اس کا الزامی جواب یہ ہے کہ غیر محجوب پوتوں کو فقہا بھی تو ترکہ دلاتے ہیں، پس جو آیت ان کی وراثت کی دلیل قرار دی جائے گی وہی ہماری بھی دلیل ہو گی۔

تحقیقی جواب یہ ہے کہ اولاد کا لفظ جو قرآن شریف میں ہے اس کے معنی صرف بیٹا بیٹی کے نہیں ہیں بلکہ نیچے تک تمام اولاد اس میں داخل ہے، اولاد کی اولاد بھی اولاد ہی ہے، تفسیر خازن میں آیت " ولھن الربع مما ترکتم " کے ذیل میں لکھا ہے:

اسم الولد یطلق علی الذکر والانثیٰ	ولد کا لفظ مذکر و مونث دونوں کے لئے بولا جاتا
ولافرق بین الولد و ولد الابن وولد	ہے اور اس میں اولاد، اور بیٹے کی اولاد اور بیٹی کی
البنت فی ذالک،	اولاد میں کوئی فرق نہیں،

فتح الباری شرح صحیح بخاری جلد ۱۲ صفحہ ۸ مطبوعہ مصر میں ہے:

الولد اعم من الذکر والانثیٰ ویطلق	ولد کا لفظ مذکر اور مونث دونوں سے عام ہے
علی الولد الصلب وعلیٰ ولد الولد	اور صلبی اولاد اور نیچے تک اولاد کی اولاد پر

وان سفل ۔ بولا جاتا ہے ۔

فقہا بھی اس کے ساتھ متفق ہیں، اور ولد میں ولد الابن کو داخل سمجھتے ہیں، شریفیہ شرح سراجی صفحہ ۲۶ مطبوعہ مطبع یوسفی لکھنؤ میں ہے،

ولد الابن داخل فی الولد لقوله تعالی یا بنی آدم — اولاد میں بیٹے کی اولاد بھی داخل ہے کیونکہ ہم کو اللہ تعالیٰ نے بنی آدم کہا ہے ۔

آیت توریث میں جہاں جہاں بھی ولد کا لفظ آیا ہے، بجز ایک جگہ کے جو کلالہ والی آیت میں ہے ہر جگہ بالاتفاق فقہاء نے نیچے تک تمام اولاد نرینہ و مادہ کو اس میں داخل سمجھا ہے مثلاً

فان کان لهن ولد فلکم الربع مما ترکن ۔ اگر ان کی (تمہاری بیویوں کی) کوئی اولاد ہو تو ان کے ترکہ میں سے تم کو چوتھائی ملے گا ۔

فقہا میں سے ایک نے بھی یہ نہیں کہا ہے کہ بیویاں جب بیٹا یا بیٹی چھوڑ کر مریں، اسی وقت شوہروں کو چوتھائی ملے گا، بلکہ سب کا اتفاق ہے کہ بیوی، پوتا، پوتی، پڑپوتا، پڑپوتی کسی کو بھی اگر چھوڑے تو شوہر کو چوتھائی ملے گا، آیت توریث کلالہ میں جو ایک جگہ ہم نے مستثنیٰ کی ہے وہاں بھی فقہاء نے اپنے ایک قرار دادہ اصول سے مجبور ہو کر (جو بہت کچھ بحث کے قابل ہے) صرف نر اولاد کو مراد لیا ہے پوتا وہاں بھی خارج نہیں ہے ۔

اولاد تو پھر بھی ایک عام لفظ ہے، ابن و بنت کے الفاظ جو عربی زبان میں خاص بیٹا بیٹی کے لئے وضع کئے گئے ہیں، وہ بھی قرآن شریف میں کئی جگہ وسیع معنوں میں مستعمل ہوئے ہیں، اور نیچے تک کی تمام اولاد شامل ہیں، جا بجا قرآن شریف میں اللہ تعالیٰ نے ہم کو "یا بنی آدم" کہہ کر خطاب کیا ہے، بیسیوں نسلیں حضرت یعقوب کی گذر گئی تھیں، لیکن ان کی اولاد قرآن میں یا بنی اسرائیل کہہ کر پکاری گئی، دور کیوں جائیے خود آیت وراثت ہی کے ایک رکوع کے بعد ہے، حرمت علیکم امهاتکم و بناتکم یہاں بنات کے لفظ کو تمام فقہا نے بیٹیوں، پوتیوں، پڑپوتیوں یہاں تک کہ نواسیوں پر بھی شامل تسلیم کیا ہے، اس لئے آیت وراثت میں جو اولاد کا لفظ ہے اس میں یقیناً پوتا داخل ہے اور کسی طرح خارج نہیں ہو سکتا ۔

شبہہ دوم

جب محجوب پوتے کو وراثت دلائی جاتی ہے تو پھر سب پوتے برابر ہیں، ہر ایک کا رشتہ دادا کے ساتھ یکساں ہے، لہذا صرف وہی پوتا کیوں دادا کا ترکہ پائے جس کا باپ دادا سے پہلے مرگیا ہے، وہ پوتے بھی کیوں نہ وارث ہوں جن کے باپ موجود ہیں۔

جواب

جن پوتوں کے باپ موجود ہیں، اصل میں محجوب وہی پوتے ہیں، کیونکہ ان کے باپ خود ان کے اور دادا کے درمیان حاجب ہیں، نہ وہ دادا کا ترکہ پوتے کو پہنچنے دیتے ہیں اور نہ پوتے کا ترکہ دادا کو، بلکہ دونوں طرف سے بیچ میں خود ہی وارث بن جاتے ہیں، اس لئے وہ پوتے جن کے باپ موجود ہیں دادا کے مرنے پر اقرب نہیں ہو سکتے۔ بخلاف اس پوتے کے جس کا باپ مرگیا ہے کیونکہ واسطہ کی عدم موجودگی کی وجہ سے وہ دادا کا اقرب ہو جائے گا، اس لئے وارث ہوگا۔ بعینہ اس کی مثال ایسی ہے جس طرح کوئی شخص نانی دادی اور باپ کو چھوڑ کر مر جائے، ظاہر ہے کہ دادی کو میت کے ساتھ جو رشتہ ہے وہ کسی طرح پر نانی کے رشتہ سے کم نہیں ہے، لیکن بوجہ اس کے کہ باپ درمیان میں حاجب موجود ہے دادی محجوب ہوتی ہے اور نانی حصہ پاجاتی ہے، کیونکہ نانی اور مورث کے درمیان کوئی حاجب موجود نہیں ہے۔

شبہہ سوم[1]

بیٹا اور پوتا دونوں عصبہ ہیں، اور عصبات میں یہ قاعدہ ہے کہ ذوی الفروض کو دینے کے بعد جو کچھ بچتا ہے وہ "اولیٰ رجل ذکر" یعنی قریب ترین مرد نر کو دیا جاتا ہے، اس لئے بیٹے کے ہوتے ہوئے اس قانون کی رو سے یتیم پوتے کو کچھ نہیں ملے گا۔

جواب

اگر عصبات میں "اولیٰ رجل ذکر" کو آپ بطور قانون کلی کے قرار دیتے ہیں تو خود

---

[1] یہ شبہہ علمائے اہل حدیث کی طرف سے کیا گیا ہے۔

کیوں اس کو جا بجا توڑتے ہیں، مثلاً،

زید میت مسئلہ ۳

بیٹیاں	بہن	بھتیجا
۲	۱	محروم

اس مثال میں بیٹیاں ذوی الفروض ہیں، ان کو دو ثلث دینے کے بعد جو کچھ بچا تھا وہ اس قاعدہ کی رُو سے بھتیجے کو جو اقرب ترین مرد نر ہے ملنا چاہیئے تھا لیکن وہ تو محروم کر دیا گیا، اور بہن جو زنِ مادہ ہے بقیہ کی وارث ہو گی، علیٰ ہذا مسئلہ تشبیب یعنی مثال نمبر ۴ کو دیکھیے اس میں مرد نر اور زنِ مادہ سب کو ایک ساتھ وارث بنا دیا گیا ہے، کیا قانونِ کلی ایسے ہی ہوا کرتے ہیں جو قدم قدم پر ٹوٹ جایا کریں؟ حقیقت یہ ہے کہ یہ حدیث: الحقوا الفرائض باھلہا فما بقی فھی لاولی رجل ذکر، ذوی الفروض کو ان کے حصے دیکر بقیہ قریب ترین مرد کو دیدو کسی خاص مسئلہ کے متعلق فرمائی گئی ہے، مثلاً یہ صورت فرض کیجیے کہ کوئی شخص ماں، بیٹی، باپ، چچا اور بھائی کو چھوڑ کر مر گیا، اس کے بارہ میں یہ فرمانا بالکل صحیح ہے کہ ذوی الفروض کے حقوق دے کر جو کچھ بچے قریب ترین مرد کو دیدو، لیکن اس کو ایک عام اصول قرار دے لینا صریحاً قرآن کے منافی ہے مثلاً

مثال نمبر ۱: میت زید مسئلہ ۶ / ۱۸

ماں	بیٹی	بیٹا
۳	۵	۱۰

یہاں ماں کو ایک ثلث دینے کے بعد آپ کے اس قانونِ کلی کے مطابق بقیہ پانچ ثلث بیٹے کو ملنا چاہیئے، لیکن قرآن شریف اس کے خلاف اس صورت میں بیٹا اور بیٹی دونوں کو وارث بناتا ہے اور بیٹے کا نصف بیٹی کو دلاتا ہے۔

مثال نمبر ۲: میت زید مسئلہ ۶

ماں	بیٹی	بہن	بھائی
۳	۹	۲	۴

اس صورت میں ماں اور بیٹی جو ذوی الفروض ہیں، ان کا حصہ دینے کے بعد بقیہ بھائی کو ملنا چاہیئے، کیونکہ وہ "اولیٰ رجل ذکر" ہے، لیکن قرآن شریف بھائی اور بہن دونوں میں للذکر مثل حظ الانثیین کے مطابق ترکہ تقسیم کرنے کا حکم دیتا ہے، اب سوچئے کہ یہ

حدیث جس کی صحت پر تمام اہل سنت والجماعت متفق ہیں قانون کلی قرار دینے سے قرآن شریف کے خلاف پڑتی ہے اور غلط ہوئی جاتی ہے، اس لئے یقیناً کسی خاص مسئلہ ہی کے متعلق ہو سکتی ہے۔ یہاں ایک امر اور غور کے قابل ہے کہ آپ جہاں اس کو قانون کلی قرار دیتے ہیں کہ بقیہ "اولی رجل ذکر" کو ملنا چاہیئے وہاں اس حدیث کو بھی قانون کلی ہی سمجھتے ہیں کہ اجعلوا الاخوات مع البنات عصبة "بہنوں کو بیٹیوں کے ساتھ عصبہ بنا دو۔"

اس مثال نمبر ۲ میں بتلایئے تو سہی کہ آپ نے اپنے ان دونوں کلی قوانین میں سے کس پر عمل کیا ہے؟

شبہہ چہارم

صحیح بخاری کتاب الفرائض میں ہے، ولا یرث ولد الابن مع الابن، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ بیٹے کی موجودگی میں پوتا وراثت نہیں پاتا۔

جواب

اس جملہ کے معنی تو یہ ہوئے کہ "بیٹے کی اولاد خود اس بیٹے کی موجودگی میں وراثت نہیں پاتی۔ اس لئے کہ اس جملہ میں دونوں جگہ لفظ ابن پر الف لام تعریف کا ہے، اور اصول فقہ میں یہ قاعدہ مقرر ہے کہ ایسی صورت میں دونوں سے مراد ایک ہی ذات ہوتی ہے۔ چنانچہ نورالانوار میں ہے:

المعرفة اذا اعيدت كانت الاولى عين الثانية۔ — معرفہ جب دوبارہ لایا جائے گا تو پہلا بعینہ دوسرا ہوگا۔

چنانچہ اسی بنیاد پر اس میں لکھا ہے کہ اس آیت میں

فَاِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا اِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا، — یقیناً دشواری کے ساتھ آسانی ہے، یقیناً دشواری کے ساتھ آسانی ہے۔

عُسر ایک اور یُسر دو سمجھے گئے ہیں، اور سند میں شاعر کا یہ شعر پیش کیا گیا ہے،

اذا اشتدت بك البلوىٰ ففكر في الم نشرح — فعسر بين يسرين اذا فكرته فافرح

جب تجھ پر بلاؤں کی شدت ہو تو الم نشرح کی سورۃ میں غور کر دیکھ کہ ایک دشواری دو آسانیوں کے درمیان ہے، یہ [illegible]

اصول فقہ کی رُو سے اس کے معنی یہی ہوئے کہ بیٹے کی موجودگی میں خود اس کی اولاد محروم رہتی ہے یہ نہیں کہ کسی بیٹے کی موجودگی میں بیٹیوں کی اولاد حصہ نہ پائے، اس لئے یہ ہمارے مدعا کے مخالف نہیں ہے بلکہ مطابق ہے۔

علاوہ بریں یہ حدیث نبوی نہیں ہے، صرف حضرت زید بن ثابت کا قول ہے، اور تفسیر اور حدیث کی کتابوں کے مطالعہ سے یہ امر واضح ہوتا ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم وراثت کے مسائل میں اکثر رائے رکھتے تھے، اور ان میں باہم ایک دوسرے سے اختلاف ہو جاتا تھا، چنانچہ کئی مسئلوں میں حضرت عبداللہ بن عباس اور حضرت زید بن ثابت میں اختلاف واقع ہوا ہے، اور ایک نے دوسرے کی رائے کو نہیں تسلیم کیا، فتح الباری میں جد کے متعلق ایک قول نقل کیا ہے کہ حضرت عمر نے اس کی وراثت کے بارے میں اپنے زمانے میں سو فیصلے کئے اور سب ایک دوسرے سے مختلف تھے۔

شبہ پنجم

امام بخاری نے یہی باب باندھا ہے کہ بیٹے کی موجودگی میں بیٹے کی اولاد وراثت نہیں پاتی۔

جواب

بیشک، لیکن جو دلیل وہ اس کے اوپر لائے ہیں وہ ایک تو یہی حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کا قول ہے جس کے متعلق تفصیل کے ساتھ ہم لکھ چکے ہیں، دوسری "اولیٰ رجل ذکر" والی حدیث ہے، جس کے بارہ میں ہم نے ثابت کر دیا ہے کہ وہ صرف کسی جزئی مسئلہ کا حکم ہے، قانون کلی نہیں ہو سکتی۔

شبہ ششم

جب بڑے بڑے علماء و فقہائے اُمت نے جن کی بزرگی اور علمی عظمت کو تم خود تسلیم کرتے ہو، اپنی کتابوں میں تصریح کے ساتھ لکھ دیا ہے کہ بیٹے کی موجودگی میں یتیم اولاد محجوب ہوتی ہے تو پھر تم اس مسئلہ کو کیوں تسلیم نہیں کرتے [1]۔

---

[1] یہ بات میرے جواب میں مدرسہ دیوبند کے مفتی صاحب نے لکھی ہے۔

جواب

ان تصریحات سے میں بھی واقف ہوں، لیکن فقہی مسائل میں ہم کو ہر ایک فقیہ سے خواہ وہ کتنا ہی معظم و محترم کیوں نہ ہو اختلاف کرنے کا حق حاصل ہے، اور خاص کر اس مسئلہ میں جس کی عدم صحت کے قوی دلائل ہمارے پاس موجود ہوں۔ ایسے تنازع کی صورت میں قرآن شریف یہ حکم دیتا ہے:

فان تنازعتم فی شیٔ فردوہ الی اللہ والرسول ان کنتم تومنون باللہ والیوم الاخر۔

جو تم کسی بات میں آپس میں جھگڑ پڑو تو اللہ اور رسول کی طرف رجوع کرو اگر اللہ پر اور قیامت پر ایمان رکھتے ہو۔

اس لئے تاوقتیکہ قرآن شریف کی کسی آیت سے اس مسئلہ کا ثبوت نہ دیا جائے، یا کوئی حدیث صحیح یا نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ کا کوئی فیصلہ پیش نہ کیا جائے، اس وقت تک ہم کیونکر ایسا مسئلہ تسلیم کرلیں جو اسلامی شفقت بلکہ انسانی فطرت کے بھی خلاف معلوم ہوتا ہے، اور جس کے مان لینے سے دشمنان اسلام کو اسلام کے قانون پر اعتراض کرنے کا موقع ملتا ہے۔ علمائے امت نبی تو نہیں ہیں کہ معصوم ہوں، چنانچہ خود ان میں باہم بیشمار اختلافات ہیں۔ قطعی حجت صرف کلام اللہ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہی ہے اور بس، قرآن اور حدیث دونوں متوفی بیٹے کی اولاد کو قطعاً محروم نہیں کرتے، فقہ میں اقرب کا صحیح مفہوم متعین نہیں کیا گیا جس کی وجہ سے یہ نتیجہ برآمد ہوا کہ یتیم اولاد محجوب قرار پاگئی حالانکہ خود فقہا کے یہاں اس کے خلاف مثالیں موجود ہیں، مثلاً بیٹی کے ساتھ پوتی کو بھی وہ حصہ دلاتے ہیں، نیز پوتی، پڑوتی، سکڑوتی سب کو ایک درجہ میں رکھ کر برابر ترکہ دیتے ہیں لیکن یتیم اولاد کے بارے میں آکر یک قلم حجب حرمان کا فرمان صادر کر دیتے ہیں:

باکہ ایں نکتہ تواں گفت کہ آں شیریں لب کشت مارا و دم عیسئ مریم با اوست

یتیم اولاد کو خاندان مشترکہ سے خارج کر دینا اور ان کو ہمیشہ کے لئے ان کے آباء و اجداد کی جائداد اور ملکیت سے محروم کر دینا ایک ایسا خلاف فطرت قانون ہے کہ تعجب ہوتا ہے کہ کیونکر انصاف پسند عقلاء اس کو جائز رکھتے ہیں۔ کوئی شخص ٹھنڈے دل سے سوچ کر انصاف

سے کہے کہ خدانخواستہ اگر وہ خود یا اس کی اولاد اس قانون کے رُو سے محجوب ہو تو کیا وہ اُس کو پسند کرے گا؟ لہذا ہر چہ بر خود نہ پسندی بر دیگراں مپسند۔

قرآن شریف میں ہے:

ولیخش الذین لو ترکوا من خلفھم ذریۃ ضعافاً خافوا علیھم۔ فلیتقوا اللہ ولیقولوا قولاً سدیداً۔	اور ان لوگوں کو ڈرنا چاہیئے جو اگر اپنے بعد ناتواں اولاد چھوڑ جاتے تو ان پر ترس کھاتے اس لیے ان کو چاہیئے کہ وہ اللہ سے ڈریں اور ٹھیک بات کہیں۔

پوتوں کو اللہ تعالیٰ نے اپنی نعمت قرار دیا ہے، چنانچہ فرمایا:

واللہ جعل لکم من انفسکم ازواجاً وجعل لکم من ازواجکم بنین وحفدۃً ورزقکم من الطیبات افبالباطل یؤمنون وبنعمت اللہ ھم یکفرون۔	اور اللہ نے تمہیں میں سے تمہاری بیویوں کو پیدا کیا اور تمہاری بیویوں سے تمہارے لئے بیٹے اور پوتے پیدا کئے، اور پاک چیزوں سے تم کو روزی عطا فرمائی۔ کیا پھر بھی لوگ جھوٹے معبودوں پر ایمان لاتے ہیں اور اللہ کی نعمت کی ناشکری کرتے ہیں۔

کیا نعمت الٰہی کی قدر و حرمت یہی ہے کہ وہ خاندان سے خارج اور اپنے باپ دادا کی کمائی اور محنت کے ثمرہ سے محروم کر دی جائے اور در بدر ٹھوکریں کھاتی پھرے۔

یتیم اولاد کے محجوب کرنے میں صرف یہی خرابی نہیں ہے کہ وہ اسلامی شفقت اور انسانی فطرت کے خلاف ہے، بلکہ معاشرت میں اس سے خرابیاں واقع ہو سکتی ہیں، ایک خرابی تو یہ ہے کہ محجوب اولاد کے دلوں میں محرومی کی وجہ سے رنجش پڑ جاتی ہے کیونکہ ہر شخص فرشتہ تو نہیں ہے کہ مادی جذبات سے بالاتر ہو، انسان کی فطرت اس قسم کی واقع ہوئی ہے کہ جب وہ دیکھتا ہے کہ میرے ہی بزرگوں کی کمائی سے جن کا خون میری رگوں میں گردش کر رہا ہے، میرے چچا زاد بھائی تو عیش و عشرت کر رہے ہیں اور میں بلا کسی قصور کے اس سے بالکل محروم ہوں تو اس کو صبر نہیں آتا:

سخن درست بگویم نمے توانم دید — کہ مے خورند حریفان و من نظارہ کنم

اس رنجش کی بدولت خاندان میں ایک دائمی عداوت کی بنیاد قائم ہو جاتی ہے جس کی وجہ

سے دینی اور دنیاوی برکتیں مفقود ہو جاتی ہیں، اور ترقی میں رکاوٹ پڑ جاتی ہے بلکہ بعض حالتوں میں یہ عداوت خاندان پر تباہی اور بربادی لاتی ہے۔

دوسری خرابی یہ ہے کہ جب لائق بیٹوں کو جو باپ کے خدمت گذار ہیں اور اس کی ملکیت کے انتظام و ترقی میں دن رات محنت اور کوشش کرتے ہیں، یہ یقین ہو جائیگا کہ اگر اتفاقاً وہ اپنے باپ سے پہلے مر گئے، تو ان کی اولاد محجوب ہو جائیگی تو وہ باپ کی خدمت اور اس کے کاروبار سے پہلو تہی کرنے لگیں گے اور اپنی کمائی اور کوشش سے اپنی جداگانہ ملکیت پیدا کرنے کی فکر میں پڑ جائیں گے، کہ اگر حیاناً ایسا حادثہ پیش آجائے تو ان کی اولاد کے پاس کچھ سرمایہ رہے اور وہ بالکل ہی دست نگر اور محتاج نہ رہ جائے، اس لئے کہ یہ امر فطرتی ہے کہ انسان کو اپنے ماں باپ سے زیادہ اپنی اولاد سے محبت ہوتی ہے۔

تو ایسی حالت میں جبکہ بیٹے اس خیال میں پڑ جائیں گے، نہ باپ کی جائداد اور ملکیت کا انتظام ہوگا نہ اس میں ترقی ہو سکے گی، علاوہ بریں باپ کو اپنے بڑھاپے کے زمانہ میں کبھی جو توبہ اور عبادت کا وقت ہے اپنے دنیاوی کاروبار سے سبکدوشی حاصل نہ ہو سکے گی۔ اور اولاد سے وہ جائز آسائش اس کو نہ مل سکے گی جس کی عہد پیری میں ان سے توقع کی جاتی ہے، اور نہ اولاد ہی اس کی خدمت کرکے سعادت مندی حاصل کرنے کے قابل ہوگی۔

تیسری خرابی ایک مثال سے سمجھ میں آسکتی ہے، فرض کیجئے کہ ایک دولتمند کے دو بیٹے ہیں جن میں ایک بیٹے کے چار بیٹے، ایک کا صرف ایک ہی بیٹا ہے، اب اگر چار بیٹوں کا باپ خود اپنے باپ کی زندگی ہی میں مر جائے تو اس کے چاروں بیٹے محجوب الارث کے قانون کی رُو سے سمجھ لیں گے کہ جو کچھ خاندانی ملکیت ہے وہ دادا کے مرنے پر چچا کو اور پھر اس سے منتقل ہو کر چچازاد بھائی کو ملے گی، ہم چاروں بھائی تو ہمیشہ کے لئے اس سے محروم ہو گئے۔ ان چاروں میں سے اگر کوئی محرومی کے خیال سے غیظ و غضب میں آکر اپنے بھائیوں کی خاطر بلا ان کے مشورہ کے اپنی جان کو خطرہ میں ڈال کر دادا کی زندگی ہی میں چچا کو کسی حیلے سے مار ڈالے تو بالکل قرین قیاس ہے، اس لئے کہ آئے دن مال و دولت کے پیچھے دنیا میں

خونریزیاں ہوتی رہتی ہیں، بہت ہوگا تو یہ ہوگا کہ بشرط ثبوت قاتل کو سزا مل جائے گی لیکن اس کے بقیہ تین بھائی جو پہلے بالکل محروم تھے، اب دادا کے ترکہ میں سے تین ثلث[1] کے حقدار ہوں گے، اور اپنے چچازاد بھائی سے جو پہلے اپنے باپ کے ذریعہ سے سارے ترکہ کا وارث ہوتا تگنا حصہ پائیں گے، اس غریب کا باپ بھی مارا گیا، اور حصہ بھی صرف ایک چوتھائی رہ گیا، اور قاتل کے بھائی جو محجوب تھے اس سے تگنے کے حقدار ہوگئے، اس لئے یہ محجوب الارث کا مسئلہ بعض صورتوں میں قتل اور قطع رحم کا بھی محرک ہو سکتا ہے۔

الغرض مسئلہ محجوب الارث میں ظاہری اور باطنی ہر قسم کی خرابی ہے اور یہ انسانی فطرت کے خلاف ہے۔ اسی وجہ سے اہل اسلام اس مسئلہ کو اگرچہ مانتے چلے آتے ہیں لیکن ان کی طبیعتیں اس سے مالوف نہیں ہیں اور عام طور پر ان کے دلوں میں یہ کانٹے کی طرح کھٹکتا ہے، امید ہے کہ فقہائے اسلام ان تمام امور کو پیش نظر رکھ کر اس مسئلہ پر غور فرمائیں گے اور نہایت کمزور دلائل کی بنیاد پر یتیم اولاد کو خاندانی حقوق سے بلا قصور محروم کر کے اسلام کے مقدس دامن پر یتیموں کے خون کے دھبے نہ ڈالیں گے۔

ہم سے غلطی ہونی ممکن ہے، لیکن اسلام دین الٰہی ہے، وہ ہر قسم کی غلطیوں سے مبرا اور پاک ہے:

گر من آلودہ دامنم چہ عجب　　　ہمہ عالم گواہ عصمت اوست

---

[1] فقہا ایک درجہ کے ایک قسم کے ورثہ میں ترکہ کو علی الرؤس تقسیم کرتے ہیں، مثلاً زید اگر اپنے چار پوتے چھوڑ کر مر جائے جن میں سے تین ایک بیٹے کے ہوں اور ایک ایک بیٹے کا تو وہ چاروں برابر کے حصہ دار ہوں گے۔ یہ طرز تقسیم ایسا ہے کہ نہ اس پر قرآن شاہد ہے اور نہ حدیث۔

اسلام اور عصر جدید

مولانا عبدالرزاق مظاہری

پوتے کی وراثت

انسان جب تک زندہ ہے اپنی کمائی اور جائداد میں تصرف کا خود مختار ہے اور جب وہ وفات پاتا ہے تو مُردہ بدست زندہ ہو جاتا ہے، معاً یہ سوال پیدا ہوتا ہے اس کا متروکہ کس کو دیا جائے؟

ظاہر ہے کہ ہر سلیم الطبع ذہن بول اُٹھے گا کہ اگر متوفی پر کوئی قرض رہ گیا ہو تو پہلے اُسے ادا کیا جائے گا۔ ورنہ اس کے پسماندگان رشتہ داروں کو اس کی متروکہ جائداد ملنی چاہیئے عام طور پر یہی سمجھا جاتا ہے اور یہ سمجھنا صحیح بھی ہے اور یہی علم میراث کی بنیاد بھی ہے مگر اس بنیاد پر ایک ساتھ دو سوال اٹھتے ہیں۔ (۱) سب ہی پسماندگان کو دی جائے یا ان میں کوئی ترتیب ہے (۲) سب کو برابر دی جائے گی یا کم و بیش دی جائے گی۔ ظاہر ہے ہر وارث اپنے لئے کوئی نہ کوئی وجہ ترجیح ثابت کر سکتا ہے اس لئے خدا نے اس مسئلہ کو اپنے ہاتھ میں لے کر ان دونوں سوالوں کے حل کے لئے ورثار کی تین تقسیمیں قرار دی ہیں۔ مگر یہ حقیقت ہے کہ قرآن و سنت نے بعض ورثار کے لئے متروکہ جائداد کا ایک حصہ متعین کر دیا ہے۔ مثلاً کسی کے لئے پوری جائداد کا آدھا (یعنی $\frac{1}{2}$) یا چوتھائی (یعنی $\frac{1}{4}$) متعین کیا گیا ہے تو کسی کے لئے آٹھواں حصہ (یعنی $\frac{1}{8}$) مقرر کیا گیا ہے وغیرہ وغیرہ۔ ان ورثار کو ذوی الفروض کہتے ہیں۔ یہ پہلی قسم ہے ورثار کی۔ ظاہر ہے جب کسی وارث کو بٹہ کی شکل میں مثلاً $\frac{1}{2}$ دیا گیا تو $\frac{1}{2}$ متوفی کا متروکہ بچا رہا یہ جس وارث کو دیا جائے وہ عصبہ کہلاتا ہے۔ یہ دوسری قسم ہے ورثار کی۔

اس طرح مورث کا کل ترکہ ذوی الفروض اور عصبہ پر ختم ہو جائے گا لیکن ایسا ہو سکتا ہے کہ کسی مورث کے ورثار میں نہ ذوی الفروض ہو اور نہ عصبہ تو متروکہ جائداد جن رشتہ داروں کو دی جائے گی ان کو ذوی الارحام کہتے ہیں۔ یہ تیسری قسم ہے ورثار کی۔ اس سے معلوم ہوا کہ ذوی الفروض اور عصبہ ہی اولین ورثار ہیں ان کی کل تعداد ۲۸ ہے۔ پھر ان ۲۸ ورثار میں سے ہر ایک وارث کی دوسرے وارث کی موجودگی سے ۲۸ حالتیں ہو سکتی ہیں لیکن بعض وارث کی بعض حالت مہمل بھی ہو سکتی ہے مثلاً "شوہر بموجودگی شوہر" کی شکل مہمل ہے کیونکہ کسی عورت کے دو شوہر ایک ساتھ نہیں ہو سکتے۔ اسی طرح بیوی بموجودگی بیوی کی شکل مہمل ہے۔ کیونکہ کسی عورت کی بیوی نہیں ہوتی۔ اسی طرح پوتا بموجودگی شوہر کی شکل مہمل ہے کیونکہ کسی مرد کا شوہر نہیں ہو سکتا اسی طرح دادا بموجودگی شوہر اور بموجودگی دادا کی شکلیں مہمل ہیں کیونکہ جس طرح کسی مرد کا شوہر نہیں ہو سکتا ہے اسی طرح کسی کے دو دادا نہیں ہو سکتے ہیں۔ اور چونکہ کسی مرد کا شوہر نہیں ہو سکتا ہے اس لئے لڑکا بموجودگی شوہر کی شکل بھی مہمل ہے۔ اس کا حاصل یہ ہوا کہ لڑکا اور پوتا ہر ایک کی صحیح حالتیں ۲۷ ہیں اور دادا کی صحیح حالتیں ۲۶ –

چونکہ یہاں بحث صرف دادا اور پوتے کی ہے اس لئے ذیل میں ہم انھیں دونوں کی حالتیں اور ان کے حصے لکھتے ہیں۔

	پوتا	دادا	
۱	باقی ترکہ	۱/۶ اور باقی ترکہ	بموجودگی لڑکی کے
۲	باقی ترکہ	۱/۶ اور باقی ترکہ	بموجودگی لڑکیوں کے
۳	پوتے کو دو حصہ پوتی کو ایک حصہ	۱/۶ اور باقی ترکہ	〃 پوتی کے
۴	〃 〃 〃	〃 〃	〃 پوتیوں کے
۵	باقی ترکہ	باقی ترکہ	〃 ماں کے
۶	〃	کل ترکہ دادا کی طرف سے	〃 دادی (جدہ صحیحہ) کے

۷	کل ترکہ	اختلاف ہے	بموجودگی سگی بہن کے
۸	”	”	” سگی بہنوں کے
۹	”	”	” علاتی بہن کے
۱۰	”	”	” علاتی بہنوں کے
۱۱	”	کل ترکہ	” اخیافی بھائی بہن کے
۱۲	”	کل ترکہ	” اخیافی بھائی بہنوں کے
۱۳	مہمل	مہمل	” شوہر کے
۱۴	باقی ترکہ	باقی ترکہ	” بیوی کے
۱۵	محجوب	$\frac{1}{6}$	” لڑکا کے
۱۶	کل مشترک	$\frac{1}{6}$	” پوتا کے
۱۷	باقی ترکہ	محجوب	” باپ کے
۱۸	”	مہمل	” دادا کے
۱۹	کل ترکہ	اختلاف ہے	” سگا بھائی کے
۲۰	”	اختلاف ہے	” علاتی بھائی کے
۲۱	”	کل ترکہ	” سگا بھتیجا کے
۲۲	”	”	” علاتی بھتیجا کے
۲۳	”	”	” سگا چچا کے
۲۴	”	”	” علاتی چچا کے
۲۵	”	”	” سگا چچیرا بھائی کے
۲۶	”	”	” علاتی چچیرا بھائی کے
۲۷	”	”	” معتق کے
۲۸	”	”	” عصبہ معتق کے

اس جدول میں داداکو $\frac{1}{6}$ اور باقی ترکہ لڑکیوں اور پوتیوں کی موجودگی میں لکھا ہوا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ لڑکیوں اور پوتیوں کو ان کا مقررہ حصہ دینے کے بعد باقی ماندہ ترکہ اور کل ترکہ کا $\frac{1}{6}$ دونوں داداکو دیا جائے گا۔

دادا اور پوتے کے خانوں میں صرف باقی ترکہ جہاں لکھا ہوا ہے وہ جن کی موجودگی میں لکھا ہوا ہے ان کو ان کا مقررہ حصہ دینے کے بعد کل بچا ہوا ترکہ دادا یا پوتے کو دیا جائیگا کل ترکہ داداکو اس کی طرف سے بموجودگی جدۂ صحیحہ کے دادا کے خانے میں لکھا ہوا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ جدۂ صحیحہ دادیاں بھی ہیں اور نانیاں بھی لیکن داداکو کل ترکہ اُن جداتِ صحیحہ کی موجودگی میں ملے گا جو دادا کی طرف سے ہوں۔ اس کی مزید وضاحت یہ ہے کہ جدۂ صحیحہ کی تین قسمیں ہیں (۱) نانی اور نانی کی ماں وغیرہا (۲) دادی اور دادی کی ماں وغیرہا (۳) دادا کی ماں وغیرہ۔ یہاں مراد یہ ہے کہ دادا کو کل ترکہ ان جدات کی موجودگی میں ملے گا جو دادا کی طرف سے ہوں، یعنی جدات کی صرف تیسری قسم کی موجودگی میں۔

جدات کی پہلی اور دوسری قسم کی موجودگی میں پہلے ان جدات کو $\frac{1}{6}$ حصہ دے دیا جائے گا۔ اس کے بعد باقی ماندہ $\frac{5}{6}$ داداکو ملے گا۔

جہاں اختلاف لکھا ہوا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ عینی اور علاتی بھائی بہنوں کی موجودگی میں دادا کے ترکہ کی مقدار میں اختلاف ہے نفس ترکہ ملنے میں کوئی اختلاف نہیں ہے ــــ کل مشترک صرف پوتا بموجودگی پوتا، کے خانہ میں لکھا ہوا ہے اُس کا مطلب یہ کہ کل ترکہ سبھی پوتوں کو برابر ملے گا ــــ کل ترکہ، $\frac{1}{6}$ ترکہ، اور محروم کا مطلب ظاہر ہے۔ پس اس جدول سے معلوم ہوا کہ دادا کی ۲۶ حالتیں صحیح اور دو حالتیں مہمل ہیں، جبکہ پوتے کی ۲۷ حالتیں صحیح اور صرف ایک حالت مہمل ہے۔

اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ پوتے کی وراثت، داداکو پوتے کے دوسرے ۲۵ ورثہ کی موجودگی میں ملتی ہے اور صرف ایک وارث (یعنی باپ) کی موجودگی میں دادا پوتے کی وراثت سے محجوب رہتا ہے۔ اور دادا کی وراثت، پوتے کو دادا کے دوسرے ۲۶ ورثا کی موجودگی میں ملتی ہے، اور صرف ایک وارث (بیٹا) کی موجودگی میں پوتا محجوب ہوتا ہے۔

غرضکہ دادا اور پوتا دونوں صرف ایک ایک حالت میں ایک دوسرے کی وراثت سے محجوب ہوتے ہیں۔ باقی تمام صحیح حالتوں میں ایک دوسرے کے وارث ہوتے ہیں۔

یہ ہے اصول میراث کے مطابق دادا اور پوتے کی وراثت کی اصل حقیقت جس سے واضح ہو جاتا ہے کہ دادا کی متروکہ جائداد میں پوتے کو ایک کے سوا تمام حالتوں میں شریعتِ اسلامیہ نے وارث قرار دیا ہے۔ اسی طرح اگر پوتا مال و جائداد چھوڑ کر دادا کے عین حیات میں مرتا ہے تو دادا کو بھی ایک کے علاوہ سب ہی حالتوں میں پوتے کا وارث مانا گیا ہے۔

مگر پوتے کے ایک ہی حالت میں بھی محجوب ہونے کو مخالفین نے پرسنل لا کے خلاف پروپیگنڈہ کا حربہ بنا لیا ہے وہ اس سلسلہ میں چار باتیں کہتے ہیں۔

عام ذہنوں کو متاثر کرنے کے لئے بڑی سنجیدگی سے اس پوتے کو جو

پہلی بات صرف ایک حالت میں محجوب ہوتا ہے یتیم پوتے سے تعبیر کرتے ہیں تاکہ قانون اسلامی کے اس حصہ سے ان کا ذہن دور ہو جائے۔ اس کے ساتھ پروپیگنڈہ کی یہ تکنیک بھی اختیار کرتے ہیں کہ اسلام نے یتیموں کی دستگیری کا حکم دیا ہے چونکہ اسلام کا یہ حکم ہر مسلمان کو اور ہر یتیم کے لئے دیا گیا ہے عام ازیں کہ وہ اس کا اپنا پوتا ہو یا کسی دوسرے متوفی کا پوتا ہو۔ لہذا یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ کسی کا اپنا پوتا اس کی وفات کے بعد کسی بھی حالت میں اس کی وراثت سے محروم قرار پائے۔

لیکن کسی کا یتیم ہونا چاہے کتنا ہی قابل رحم ہو فرائض اور وراثت کی بنیاد ہرگز نہیں کیونکہ شرعی لحاظ سے یتیم صرف وہ بچہ ہے جس کا باپ اس کی نابالغی میں انتقال کر جائے اسلام نے جس یتیم کی دستگیری کا حکم دیا ہے وہ حتمی طور پر نابالغ ہی مراد ہے۔ پس یتیم پوتا وہ بچہ ہے جس کا باپ اور دادا یکے بعد دیگرے اس کی نابالغی میں مر گئے ہوں دراں حالیکہ پوتے بابِ وراثت میں تین قسم کے ہو سکتے ہیں ایک وہی جس کی نابالغی میں پہلے باپ پھر دادا مر جائے۔ دوسرا وہ جس کی نابالغی میں باپ اور بلوغ کے بعد دادا وفات پائے۔ تیسرا وہ جس کا باپ اور دادا یکے بعد دیگرے بلوغ کے بعد اللہ کو پیارے ہو جائیں۔ اور جب ہم دادا کی وراثت کے نقطۂ نظر سے دیکھتے ہیں تو پوتے چھ قسم کے

۱۔ یہاں پہلے دادا پھر باپ مرنے کی شکل نہیں بیان کی گئی کیونکہ دادا کے انتقال کے بعد (باقی اگلے صفحہ

ہو جاتے ہیں (۱) وہ پوتا جس کی نابالغی میں باپ پھر دادا نے انتقال کیا ہو اور اس کا کوئی چچا نہ ہو (۲) وہ پوتا جس کی نابالغی میں باپ اور بلوغ کے بعد دادا کا انتقال ہوا ہو اور اس کا کوئی چچا نہ ہو (۳) وہ پوتا جس کا باپ اور دادا دونوں نے بلوغ کے بعد انتقال کیا ہو اور اس کا کوئی چچا نہ ہو (۴) وہ پوتا جس کی نابالغی میں یکے بعد دیگرے باپ اور دادا نے انتقال کیا ہو اور اس کے ساتھ اس کا چچا موجود ہو (۵) وہ پوتا جس کی نابالغی میں باپ اور بعد بلوغ دادا نے انتقال کیا ہو اور اس کے ساتھ اس کا چچا موجود ہو (۶) وہ پوتا جس کے بلوغ کے بعد پہلے باپ پھر دادا نے انتقال کیا ہو اور اس کے ساتھ اس کا چچا موجود ہو۔ پہلی تین صورتوں میں دادا کا ترکہ پوتے کو ملے گا حالانکہ صرف پہلی صورت یتیم پوتے کی ہے۔ دوسری اور تیسری صورت بالغ پوتے کی ہے یتیم پوتے کی نہیں پھر بھی وہ وارث ہیں اس کے برعکس اخیر کی تین صورتوں میں پوتا محجوب ہوتا ہے حالانکہ ان کی صرف پہلی صورت یتیم پوتے کی ہے دوسری اور تیسری صورت بالغ پوتے کی ہے پھر بھی محجوب ہیں۔ اس طور پر قانونِ اسلامی نے وراثت کے سلسلہ میں یتیمی کو بنیاد نہیں بنایا بلکہ بعض حالتوں میں بالغ پوتے بھی محجوب ہوتے ہیں اور بعض حالتوں میں یتیم پوتے کو بھی دادا کا ترکہ ملتا ہے اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ کسی کا یتیم ہونا قابل رحم ہو سکتا ہے فرائض اور وراثت کی بنیاد ہرگز نہیں۔

مخالفین کی دوسری بات پرسنل لا کے یہ معاندین وارث پوتے کی تعبیر یتیم پوتے سے کر کے دوسری بات یہ کہتے ہیں کہ مگر مروجہ فقہی قانون کی رو سے یتیم پوتے کو دادا کے ترکہ میں کوئی حصہ نہیں ملتا۔ یہ فقہا کی اجتہادی غلطی ہے اور قرآن کے خلاف بھی۔ کیونکہ قرآن نے کہیں بھی صراحتہً یا اشارتہً یتیم پوتے کو محروم الارث قرار نہیں دیا ہے۔ مخالفین کی یہ بات دو جزء پر مشتمل ہے۔ پہلا جزء یہ ہے کہ فقہا نے یتیم

(پچھلے صفحہ کا حاشیہ) اگر باپ کا انتقال ہو تو پورے مسئلہ کی نوعیت بالکل ہی بدل جائے گی ایسی شکل میں دادا کے متروکہ کا حقدار والد ہو گا اور والد کے بعد وہ بچہ حقدار ہو گا۔

پوتے کو دادا کے ترکہ سے بالکلیہ محروم کر دیا ہے یہ ان کی اجتہادی غلطی ہے۔ اس موقع پر ہم اپنے قارئین کی توجہ گذشتہ جدول کی طرف منعطف کرتے ہیں اس جدول میں واضح کیا گیا ہے کہ پوتے کی ۲۷ صحیح حالتیں ہیں جن میں سے ۲۶ حالتوں میں پوتے کو خواہ یتیم ہو یا بالغ دادا کا ترکہ ملتا ہے اس لئے مروجہ فقہی قانون پر پوتا کو دادا کے ترکہ سے بالکلیہ محروم کرنے کا الزام بہرحال غلط اور بے بنیاد ہے۔ اندریں صورت مروجہ فقہی قانون کو فقہاء کی اجتہادی غلطی قرار دینا بہرحال درجہ میں قرار پا سکتا ہے کیونکہ اس جدول میں پوتے کو ۲۷ میں صرف ایک حالت میں محجوب دکھلایا گیا ہے۔ مگر یہ بھی غلط ہے۔ ہمارے قارئین ذرا زحمت انتظار گوارا کریں، عنقریب ہم قطعی دلیل سے ثابت کریں گے کہ ۲۷ میں سے ایک حالت میں پوتے کا محجوب ہونا انتہائی انصاف پر مبنی ہے اور فقہائے کرام کی عین اجتہادی تصویب ہے۔ اس کے برعکس اگر اس ایک حالت میں بھی پوتے کو خاص کر یتیم یعنی نابالغ پوتے کو دادا کے ترکہ کا حقدار مانا جاتا تو وہی بے انصافی اور اجتہادی غلطی ہوتی۔

مخالفین کی دوسری بات کا دوسرا جزء یہ ہے کہ ۲۷ میں سے صرف ایک حالت میں سہی پوتے کو دادا کا ترکہ نہ دینا خلاف قرآن ہے۔ یعنی مخالفین یہ کہتے ہیں کہ قرآن مجید نے کہیں بھی یہ حکم نہیں دیا ہے کہ پوتے کو دادا کی وراثت نہ دی جائے پس ایک ہی حالت میں سہی وراثت نہ دینا خلاف قرآن ہوا۔

یہاں علمی نقطۂ نظر سے مخالفین سے ایک فحش غلطی یہ ہو گئی کہ ثبوت عدم کی بجائے عدم ثبوت سے استدلال کیا گیا اس طرح ثبوت عدم اور عدم ثبوت کے فرق کو ختم کر دیا گیا۔ قاعدہ یہ ہے کہ عدم ثبوت سے ثبوت عدم نہیں ہوتا ہے۔ ایک تو یہ ہے کہ کسی خاص مسئلہ میں کوئی حکم قرآن مجید میں صراحتہً یا اشارۃً نہ ہو یعنی وہ حکم ثابت بالقرآن نہیں ہے اسے عدم ثبوت کہیں گے۔ دوسرے یہ کہ قرآن مجید نے کسی کام کے کرنے کا حکم دیا ہے یہ عدمی حکم ہوا اس کے ثابت کرنے کو ثبوت عدم کہتے ہیں۔ پوتے کو ایک حالت میں وراثت نہ دینے کا صراحتہً یا اشارۃً حکم بالفرض قرآن نے نہ دیا ہو۔ تو یہ عدم ثبوت ہوا لیکن اس حکم کے نہ دینے سے جس طرح سے یہ ثابت

نہیں ہوتا ہے کہ پوتے کو دادا کا ترکہ دیا جائے اسی طرح یہ بھی تو ثابت نہیں ہوتا ہے کہ پوتے کو دادا کا ترکہ اس ایک حالت میں بھی دیا جائے ۔ ببیں تفاوت رہ از کجاست تا بکجا ۔

تیسری بات اس سلسلہ میں ایک اشکال یہ کیا جاتا ہے کہ دادا کے انتقال کے بعد اگر دادا کے لڑکے زندہ ہوں تو پوتے کو محروم قرار دیا جاتا ہے لیکن یہی یتیم پوتا اپنی اولاد[1] اور چچا کے ساتھ دادا کی موجودگی میں مرتا ہے تو یتیم پوتے کا ترکہ دادا کو دیا جاتا ہے ـــــ دراصل اس اشکال سے ذہن کو اس طرف منتقل کیا جاتا ہے کہ دادا اور پوتا دونوں صاحب اولاد ہوں تو شکل ایک جیسی ہو جاتی ہے اس لئے اگر دادا کو پوتے کے انتقال کے بعد اس کی جائداد کا وارث بنایا جانا صحیح ہے تو پھر اسی طرح دادا کے مرنے کے بعد اس کی جائداد میں پوتے کو بھی حصہ ملنا چاہیئے لیکن جانبین سے مشاکلت کے باوجود فقہاء نے دادا کو تو حق دلانا ضروری سمجھا مگر پوتے کو نہیں ۔

مخالفین کا یہ اشکال دراصل ایک دھوکہ ہے جو وہ خود کھائے ہوئے ہیں اور دوسروں کو دھوکہ دینا چاہتے ہیں تفصیل [illegible] اسے پہلے یہ سمجھئے کہ دادا اور پوتا ایک جیسے ورثاء چھوڑنے کی چار صورتیں ہو سکتی ہیں ۔

(۱) میت پوتا ـــــــ اور اس کا عکس ، میت دادا ـــــــ

اولاد دادا چچا ـــ پوتا پڑپوتا بیٹا

یعنی پوتا (زید) اپنی اولاد ، دادا اور چچا کو چھوڑ کر مرا ۔ اور اس کا عکس یہ ہے کہ دادا اپنا لڑکا (زید کا چچا) اور پوتا اور پڑپوتا کو چھوڑ کر مرا ۔

(۲) میت پوتا ـــــــ اور اس کا عکس میت دادا ـــــــ

دادا چچا ـــ بیٹا پوتا

یعنی پوتا مرا صرف دادا اور چچا کو چھوڑ کر ۔ اور دادا مرا اپنا بیٹا اور پوتا چھوڑ کر ۔
مذکورہ بالا دونوں صورتوں میں دادا کی میراث پوتے کو نہ ملے گی جبکہ پوتے کی میراث دادا کو ملے گی ۔

۱۔ یہ فرضی صورت انتہائی مضحکہ خیز ہے کیونکہ یتیم یعنی نابالغ پوتا صاحب اولاد نہیں ہو سکتا ہے ۔

(۳) میں پوتا ــــــ دادا اور اس کا عکس میں دادا ــــــ پوتا

یعنی پوتا مرا صرف دادا کو چھوڑ کر، اور دادا مرا صرف پوتا کو چھوڑ کر۔ اس صورت میں پوتے کی میراث دادا کو اور دادا کی میراث پوتے کو یکساں طور پر ملے گی۔

(۴) چوتھی صورت یہ ہے کہ پوتے کا باپ زندہ ہو میں دادا ــــــ (لڑکا) پوتا اور اس کا عکس میں پوتا ــــــ باپ - دادا

اس صورت میں مشاکلت کے باوجود نہ دادا پوتے کا وارث قرار دیا جائے گا اور نہ پوتا دادا کی جائداد میں حصہ دار ہوگا۔ ایسی چار شکلیں ہیں جن میں مشاکلت کے باوجود بعض میں پوتے کو حقدار قرار دیا گیا ہے اور بعض میں نہیں۔

مخالفین صرف پہلی شکل کو سامنے رکھ کر اشکال کرتے ہیں کہ اس صورت میں جب دادا مرا تو اپنا لڑکا (پوتے کا چچا) اور پوتا نیز پوتے کی اولاد چھوڑی مگر سارا ترکہ اس کے لڑکے کو ملا اور پوتا اور پڑپوتے سب محروم رہے۔ اور جب یہی پوتا مرا اور اپنی اولاد اور دادا نیز چچا کو چھوڑا تو پوتے کا ترکہ دادا کو ملا۔ پس اس صورت میں دادا اور پوتا جن پسماندگان کو چھوڑ کر مرے وہ طرفین میں ایک ہی نوعیت کے ہیں لیکن باوجود ہم نوعیت کے طرفین ترکہ پانے میں برابر نہیں ہوئے۔ اس لئے ان کے خیال میں باوجود مشاکلت کے ترکہ پانے میں یہ عدم مساوات مروجہ فقہی قانون کی غلطی کا نتیجہ ہے۔ مگر نہ صرف یہ اشکال غلط ہے بلکہ اشکال کی بنیاد بھی غلط ہے۔

اشکال کی بنیاد اس مفروضہ پر ہے کہ جب دو اشخاص کے درمیان اسباب وراثت میں سے کوئی سبب پایا جائے تو دونوں کو ایک دوسرے کا وارث ہونا چاہئے اور ترکہ بھی پانا چاہیئے۔ سبب وراثت پائے جانے کے بعد ان میں سے ایک دوسرے کا وارث ہو، دوسرا اس کا وارث نہ ہو تو غلط بات ہوگی ــــ اس مفروضہ کے مطابق جب دادا اور پوتے کے درمیان سبب وراثت پایا جاتا ہے تو لامحالہ جس طرح دادا کو پوتے کی وراثت ملتی ہے تو پوتے کو بھی دادا کی وراثت ملنی چاہیئے۔ مگر فقہاء کرام پوتے کا ترکہ تو اس حال میں بھی دادا کو دلاتے ہیں، دادا کا ترکہ اس حال میں پوتے کو نہیں دلاتے تھے [illegible]

مذکورہ مفروضہ کے مطابق دادا کی وراثت پوتے کو نہ دلانا فقہاء کرام کی اجتہادی غلطی کا نتیجہ قرار پائے گا۔ مگر اس مفروضہ کی کوئی علمی بنیاد نہیں ہے نیز اصول میراث سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے۔

دیکھئے اسباب وراثت میں ایک ولاء بھی ہے جو معتَق اور معتِق کے درمیان پایا جاتا ہے مگر معتَق کا ترکہ معتِق کو ملتا ہے معتِق کا ترکہ معتَق کو نہیں ملتا ہے۔ اس مسئلہ کی تفصیل یہ ہے کہ کسی کا ایک غلام ہو مالک نے غلام کو بغیر کسی شرط کے آزاد کر دیا۔ اب یہ آزاد شدہ غلام جو کچھ کما کر مرنے کے بعد ترکہ چھوڑے گا وہ ولاء کہلاتا ہے۔ ولاء کی ایک صورت یہ بھی ہے کہ مالک نے اپنے غلام کو اس شرط پر آزاد کیا غلام مالک کو ایک مخصوص رقم ادا کرے۔ ابھی یہ غلام مخصوص رقم ادا نہیں کر پایا تھا کہ ایک دوسرے شخص نے غلام کی طرف سے یہ مخصوص رقم اس کے مالک کو ادا کر دی۔ اب غلام آزاد ہو گیا۔ آزاد شدہ غلام معتَق ہوا اور رقم ادا کرنے والا معتِق۔ اس کے بعد وہ آزاد شدہ غلام جو کچھ کما کر مرنے کے بعد ترکہ چھوڑے گا وہ ولاء کہلاتا ہے۔ علم میراث میں دونوں صورتوں میں معتِق اس غلام کے ولاء کا وارث ہوتا ہے۔ غلام اس معتِق کے ترکہ کا وارث نہیں ہوتا ہے چاہے معتِق اور معتَق اپنا کوئی عزیز و قریب چھوڑ کر مرے چاہے نہ چھوڑے معتَق کا ترکہ معتِق کو ملے گا معتِق کا ترکہ معتَق کو نہ ملے گا۔ اس سبب وراثت (ولاء) میں یکطرفہ وارث ہوتا ہے دو طرفہ نہیں۔ یہ مثال تھی ولاء کی ـــ اس سے یہ نہیں سمجھنا چاہیئے کہ دوسرے اسباب وراثت میں ایسی شکل نہیں ہوتی۔ قرابت نسبی میں بھی ایسی شکل پائی جاتی ہے۔ مثلاً زید اور ہندہ آپس میں پھوپھی اور بھتیجا ہیں اور ان میں سبب وراثت قرابت نسبی ہے۔ فرض کیجیے ہندہ مری اور اپنے پیچھے اپنی لڑکی کے ساتھ بھتیجا کو چھوڑا تو ہندہ کا ترکہ عصبہ کی حیثیت سے بھتیجا کو ملے گا۔ اس کے برعکس بھتیجا مرے اور اپنی لڑکی کے ساتھ پھوپھی کو چھوڑا تو بھتیجا کا ترکہ پھوپھی کو نہ ملے گا۔ کیونکہ وہ ذوی الارحام میں سے ہے۔ حالانکہ دونوں بہ سبب قرابت نسبی کے ایک دوسرے کے وارث ہیں ـــ ایک اور مثال لیجیے کسی شخص کی چار بیویاں ہیں اگر اس کا انتقال ہو گیا اور اس کی اولاد نہیں ہے تو یہ

ایک بیوی کو شوہر کے متروکہ کا ایک ایک آنہ ملے گا اور اگر اس کی اولاد بھی ہے تو مذکورہ بالا حصہ کا آدھا ہر بیوی کو ملے گا۔ اس کے برعکس جب بیویوں کا انتقال ہو جائے تو اس کے شوہر کو ہر ایک مرحومہ کی جائداد کا چار چار اور آٹھ آٹھ آنہ ملے گا۔ حساب لگا کر دیکھئے۔ بیوی اور شوہر میں سولہ گنا کا فرق ہو سکتا ہے حالانکہ دونوں قرابت سببی (نکاح) کے ذریعہ ایک دوسرے کے وارث ہوئے ہیں۔

اسباب وراثت کل تین ہیں ولاء میں یک طرفہ صرف معتِق وارث ہوا۔ قرابت نسبی میں دونوں ایک دوسرے کے وارث تو ہوئے مگر ترکہ صرف ایک کا دوسرے کو ملا۔ دوسرے کا پہلے کو نہ ملا۔ اور قرابت سببی میں ایک دوسرے کا وارث بھی ہوا اور ترکہ بھی ملا۔ مگر سولہ گنا تک کا فرق ہو سکتا ہے۔

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ اگر بالفرض پوتے کی وراثت ہر حال میں دادا کو ملے تو دادا کی وراثت بھی ہر حال میں پوتے کو ملے لازمی نہیں ہے ـــــ اس سے معلوم ہوا کہ اشکال کی بنیاد جس مفروضہ پر تھی وہ بجائے خود غلط ہے۔ تاہم یہ سوال اپنی جگہ برقرار رہتا ہے کہ پوتا جب اپنی اولاد کے ساتھ دادا کو اور دادا کی اولاد (چچا) کو چھوڑتا ہے تو دادا کو پوتے کی وراثت ملتی ہے اس کے برعکس دادا جب اپنی اولاد کے ساتھ پوتا کو اور پوتے کی اولاد کو چھوڑتا ہے تو دادا کی وراثت پوتے کو کیوں نہیں ملتی ہے کیا یہ فقہائے کرام کی اجتہادی غلطی نہیں ہے؟

آئیے میں آپ کو بتاؤں کہ اشکال کی اصل غلطی کیا ہے۔ اشکال کی

جواب اصل غلطی یہ ہے کہ جس طرح ثبوت عدم اور عدم ثبوت کو خلط ملط کرنے کی مثال دی گئی تھی اسی طرح سبب وراثت اور جہت توریث دو مختلف عوامل ہیں دونوں کو ایک سمجھ لیا گیا ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ علم میراث میں وارث کے ترکہ پانے میں یکے بعد دیگرے تین عوامل کام کرتے ہیں۔ پہلا عامل سبب وراثت ہے یعنی وارث اور مورث کے درمیان کوئی رشتہ ہونا چاہیئے۔ علم میراث میں تین رشتے "قرابت نسبی قرابت سببی اور ولاء" اسباب وراثت مانے گئے ہیں۔ سبب وراثت سے صرف اتنا ہوتا

ہے کہ جن دو اشخاص کے درمیان کوئی سبب وراثت پایا جائے گا تو اس سبب سے دونوں اشخاص ایک دوسرے کی وراثت کے مستحق قرار پائیں گے۔ دادا اور پوتا کے زیر بحث مسئلہ میں سبب وراثت قرابت نسبی ہے۔ سب ہی اسباب وراثت کا حکم یکساں نہیں ہے لیکن سبب قرابت سے جب زید مثلاً عمر کا وارث ہوگا تو عمر بھی اسی قرابت سے زید کا وارث قرار پائے گا۔ یہ ضروری ہے ۔ ایسا نہیں ہوسکتا ہے کہ زید سبب قرابت کے ذریعہ عمر کا وارث ہو اور عمر زید کا وارث قرار نہ پائے لیکن جب ہم معلوم کرنا چاہیں کہ کسی وارث کو اس کے مورث سے کیا ترکہ ملے گا تو ہم اس طرح لفظ میت لکھ کر اوپر متوفی کا نام اور نیچے رشتہ کے ساتھ وارث کا نام لکھیں گے

میت —— زید : مورث
لڑکا : عمر

اوپر زید مورث ہے نیچے لڑکا رشتہ اور عمر وارث کا نام ہے۔ دوسرا عامل اس وارث کے ساتھ دوسرے ورثاء کی موجودگی یا عدم موجودگی ہے۔ چنانچہ ایک وارث کی موجودگی سے دوسرے وارث کا ترکہ کم و بیش بھی ہوسکتا ہے یا نہیں ملتا ہے مثلاً

میت —— زید ۔ مورث
لڑکا : عمر بموجودگی بیوی کے

میت —— زید : مورث
لڑکا ۔ بھتی

تیسرا عامل جہت توریث ہے۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ علم میراث میں جملہ ورثاء تین قسم کے ہوتے ہیں۔ ذوی الفروض، عصبہ اور ذوی الارحام۔ پس جہت توریث سے مراد قسم وارث ہے جو دوسرے ورثاء کی موجودگی میں علم میراث میں وارث کے لئے مقرر ہے۔ مثال مذکور میں لڑکا عمر بموجودگی بیوی کے عصبہ ہے اور بیوی خاتون بموجودگی لڑکا عمر کے ذوی الفروض ہے۔

اس لئے یہاں فقہاء کی اجتہادی غلطی ثابت کرنے کے لئے وراثت پانے میں جس دادا اور پوتا کی نابرابری کا اشکال کیا جاتا ہے اس میں دادا اور پوتا دونوں کے مابین پہلا عامل (یعنی رشتہ) اور دوسرا عامل (یعنی دوسرے ورثاء کی موجودگی) ایک جیسا ہے یعنی دادا اور پوتا دونوں کا سبب وراثت نسبی قرابت ہے اور دادا جب مرے تو اپنی اولاد اور پوتا کو چھوڑا۔ ٹھیک اسی طرح جب پوتا مرے تو اپنی اولاد اور دادا کو چھوڑا اگر تیسرا عامل

جہت توریث (وارث کی نوعیت) مختلف ہے کیونکہ زیر بحث مسئلہ میں دادا اپنے پوتے کا ذوی الفروض ہے جبکہ پوتا اپنے دادا کا عصبہ ہے اور جب تک طرفین میں جہت توریث بھی یکساں نہ ہو ترکہ پانے میں نابرابری ہوگی۔ مگر یہ نابرابری اجتہادی غلطی کی دلیل نہ ہوگی بلکہ عین اجتہادی تصویب کی دلیل ہوگی۔

مذکورہ پہلی صورت میں یتیم پوتے کا صاحب اولاد ہونا اس لئے فرض کیا گیا تھا کہ دادا اپنی وفات کے وقت صاحب اولاد تھا اس مضحکہ خیز فرض نے (یعنی نابالغ کا صاحب اولاد ہونے نے) جہت توریث بدل دی پوتا نے جب اپنی اولاد اور چچا کے ساتھ دادا کو چھوڑا تو دادا ذوی الفروض اور خود پوتے کی اپنی اولاد عصبہ قریب اور چچا عصبہ بعید ہو گئے اور جب دادا نے اپنی اولاد کے ساتھ پوتا اور پوتے کی اولاد کو چھوڑا تو دادا کی اولاد اس کا عصبہ قریب پوتا اور پڑ پوتے عصبہ بعید ہو گئے۔ کیونکہ دادا کا ذوی الفروض ہونا اور صلبی اولاد ذکور کا عصبہ قریب ہونا قرآن سے ثابت ہے (جس کی تفصیل آئندہ بیان کی جائے گی) اور قاعدہ یہ ہے کہ سب سے پہلے ذوی الفروض کو اس کا مفروضہ یعنی مقررہ حصہ دیا جائے گا کیونکہ علاوہ اس کے کہ یہ قاعدہ قرآن ہی سے ثابت ہے۔ ذوی الفروض کے معنی ہی یہ ہیں کہ ان کے لئے میت کا ترکہ بٹہ یعنی نصف، ثلث، سدس وغیرہ کی شکل میں کتاب وسنت سے مقرر ہے۔ ذوی الفروض کو اس کا مقررہ حصہ دینے کے بعد باقی ماندہ ترکہ عصبۂ قریب کو دیا جائے گا اور عصبۂ بعید محروم ہوگا۔ اسی قاعدہ کے مطابق زیر بحث مسئلہ میں پوتے کا ترکہ ذوی الفروض کی حیثیت سے دادا کو ملا اور باقی ماندہ ترکہ پوتے کی اپنی اولاد کو عصبۂ قریب کی حیثیت سے ملا اور چچا محروم رہا کیونکہ وہ عصبۂ بعید ہے اور جب دادا مرا تو اس کا ترکہ اپنی صلبی اولاد کو عصبۂ قریب کی حیثیت سے ملا اور پوتا عصبۂ بعید ہونے کے باعث محجوب رہا کیونکہ یہاں ذوالفروض کوئی نہیں ہے دادا کی صلبی اولاد اور پوتا دونوں ہی عصبہ میں۔ جواب کا خلاصہ یہ ہوا کہ دادا نے اپنی اولاد کے ساتھ پوتا اور پوتے کی اولاد ورثاء چھوڑے اسی طرح پوتے نے اپنی اولاد کے ساتھ دادا اور دادا کی اولاد ورثاء چھوڑے ہیں وہ سبب وراثت یعنی رشتہ کے لحاظ سے ہم نوع ہیں لیکن برابر برابر وراثت پانے کے لئے صرف رشتہ

کا ہم نوع ہونا کافی نہیں ہوتا ہے۔ برابر برابر ترکہ پانے کے لیے رشتہ کے ساتھ جہت توریث (قسم وارث) کا ہم نوع ہونا بھی ضروری ہے۔ یہاں درحقیقت دادا نے بلحاظ قسم وارث کے ایک عصبہ قریب اور دو عصبہ بعید چھوڑے جب کہ پوتے نے ایک ذوی الفروض ایک عصبہ قریب اور ایک عصبہ بعید چھوڑا ہے لہٰذا دونوں بلحاظ جہت توریث ایک دوسرے کے ہم نوع نہیں ہیں ان کو ہم نوع سمجھنا ہی غلط ہے لازماً ترکہ پانے میں نابرابری ضرور ہوگی۔

اس مسئلہ میں بنیادی غلطی یہ ہے کہ جس طرح عدم ثبوت اور ثبوت عدم کو گڈمڈ کر دیا گیا تھا اسی طرح سبب وراثت اور جہت توریث دونوں کو ایک سمجھ لیا گیا جس سے غلط فہمی بڑھتی چلی گئی۔

دوسری صورت

مذکورہ بالا تفصیلات سے یہ بات واضح ہو گئی کہ جو شکل زیرِ بحث تھی اس میں اصولی طور پر کیا کیا قباحتیں ہیں۔ اب ایک دوسری شکل کا بھی جائزہ لیجیے۔ پیش کردہ چار صورتوں میں سے ایک شکل یہ بھی ہے جو اس ضمن میں زیرِ بحث آسکتی ہے۔ یعنی دادا اور چچا کو چھوڑ کر لاولد پوتا انتقال کر گیا، اسی طرح دادا کا انتقال ہو گیا اور اس نے اپنے لڑکوں کے ساتھ پوتا کو بھی چھوڑا۔ اس صورت میں بھی دادا کا ترکہ پوتے کو نہ ملے گا جبکہ پوتے کا ترکہ دادا کو ملے گا۔ اس تمثیل میں مذکور مضحکہ خیزی (یعنی یتیم نابالغ کا صاحبِ اولاد ہونا) تو نہیں ہے مگر طرفین سے جہت توریث کی ہم شکلی اس صورت میں بھی نہیں ہے اس لیے لازماً ترکہ پانے میں نابرابری ہوگی۔ کیونکہ جہت توریث بدل گئی، یہ فقہاء کرام کی اجتہادی غلطی نہیں ہے بلکہ ایک اصولی نتیجہ ہے جو قانون میراث کے تحت سامنے آتا ہے۔

تیسری صورت

ویسے دادا اور پوتے کی ایک صورت ایسی بھی ہے جس میں پہلا عامل (سبب وراثت۔ مورث سے وارث کا رشتہ) اور دوسرا عامل کی برابری کے ساتھ جہت توریث (ذوی الفروض اور عصبہ) نہیں بدلتے ہیں اور وہ ہے ہماری پیش کردہ تیسری صورت یعنی دادا مرا صرف یتیم پوتا کو چھوڑ کر اور یتیم پوتا مرا صرف دادا کو چھوڑ کر اس صورت میں سبب وراثت اور جہت توریث دادا اور پوتا دونوں میں یکساں ہے

اُسی کے ساتھ دوسرے ورثار کی عدم موجودگی میں ہر شکل بھی پائی جاتی ہے اس لیے اس اصولی اتحادِ جہت کی بنا پر دادا کو پوتے کے ترکہ میں اور پوتے کو دادا کے ترکہ میں برابر کا حصہ ملے گا۔ بہرحال پہلی اور دوسری صورتوں میں ترکہ پانے میں جو طرفین نابرابر ہیں۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ جہتِ توریث میں دادا اور پوتا نابرابر رکھتے تیسری صورت میں دادا اور پوتا ترکہ پانے میں برابر ہیں اس لیے کہ جہت اور اسباب توریث میں برابری ہے۔

چوتھی صورت یعنی کہ دادا اپنے لڑکوں اور پوتا کو چھوڑ کر انتقال کر گیا۔ اسی طرح پوتے کا انتقال باپ اور دادا کی موجودگی میں ہو گیا۔ یہ وہ صورت ہے کہ نہ دادا کا ترکہ پوتے کو ملے گا اور نہ پوتے کا ترکہ دادا کو۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ تینوں عوامل اس صورت میں طرفین میں یکساں پائے جاتے ہیں اس لئے اس چوتھی صورت میں دادا اور پوتا کے ترکہ کا حکم بھی یکساں ہے فرق یہ کہ اس چوتھی صورت میں دوسرا عامل جو پایا جاتا ہے وہ موجب ارث نہیں بلکہ مانع ارث ہے اس لئے حکم کی یکسانی ترکہ نہ ملنے میں ہے۔ اس سے یہ بھی ثابت ہو گیا کہ کسی بھی وارث کو مورث کا ترکہ یکساں یا کم وبیش ملنا حتیٰ کہ وارث کا مورث سے محجوب (محروم) ہونا سب ہی ان ہی تین عوامل پر منحصر ہیں۔ اس لئے یہ قاعدہ مطرد بھی ہے اور منعکس بھی[1]۔

واضح رہے کہ تیسری صورت میں فقہار نے دادا اور پوتا دونوں کو وراثت دی ہے باوجودیکہ پوتا یتیم بھی ہے اور دونوں طرف دوسرے ورثار ایک ہی نوعیت کے ہیں اور چوتھی شکل میں نہ دادا کی وراثت پوتے کو ملتی ہے اور نہ پوتے کا ترکہ دادا کو ملتا ہے ——

مندرجہ بالا تفصیل سے یہ بھی ثابت ہو گیا کہ جن صورتوں میں فقہا نے دادا کو وارث اور پوتے کو محجوب کیا ہے ان میں اجتہادی غلطی کا نہیں سارا دخل ان تین عوامل کا ہے۔

---

۱. مطرد اور منعکس یہ منطقی اصطلاحات ہیں۔ جو حضرات منطقی اصطلاحات سے واقف نہیں ہیں وہ مختصر طور پر یہ سمجھیں کہ یہ تینوں عوامل موجب ارث بھی ہوتے ہیں اور مانع ارث بھی۔ تیسری صورت میں تینوں عوامل موجب ارث ہیں اور چوتھی صورت میں مانع ارث لہذا وراثت ملنے میں بھی اور نہ ملنے میں بھی انھیں تین عوامل کو دخل ہے۔

مخالفین کا خیال ہے کہ اصول اور قانون پر جو بھی زد آئے ہر حال میں یتیم پوتے کو
دادا کا ترکہ ملنا ہی چاہئے۔ ساتھ ہی اگر کسی شکل میں پوتے کو دادا کا متروکہ نہیں ملتا تو اسے
فقہاء کرام کی غلطی قرار دیتے ہیں جبکہ فقہاء کی غلطی کے ثبوت کا طریقہ یہی ہوسکتا ہے کہ ان
کے فتویٰ کو قرآن یا حدیث سے غلط ثابت کر دیا جائے۔ قارئین نے ملاحظہ فرمایا کہ
دادا اور پوتا کی وراثت کی شکل کل ۲۰ صورتیں ممکن ہیں جن میں صرف ایک حالت (چچا
کی موجودگی) میں فقہاء کرام نے پوتا کو محجوب الارث قرار دیا ہے اور اس ایک شکل میں فقہا
کرام نے ایسا حکم کیوں دیا؟ اس کی وضاحت اصولی مباحث کی روشنی میں کی جا چکی
ہے اور یہ بتایا جا چکا ہے کہ فقہاء کرام نے جو کچھ فرمایا ہے اصولِ میراث کے پیش نظر ہی
فرمایا ہے۔ اگلے صفحات میں اس مسئلہ کی مزید توضیح استدلالی انداز میں کی
جا رہی ہے۔

استدلال سے پہلے

پوتے کی وراثت کا مسئلہ علم میراث کی ایک جزئی ہے اور علم میراث علم فقہ کا ایک حصہ ہے۔ فقہ کے بنیادی
ماخذ چار ہیں۔ کتابُ اللہ۔ سنت۔ اجماع اور قیاس۔ اس لئے فقہ کے
کسی بھی مسئلہ کے ثبوت کے لئے ان میں سے کسی ایک سے استدلال کافی ہونا چاہیئے
لیکن پوتے کی وراثت کے مسئلہ میں چند حضرات چاہتے ہیں کہ اس مسئلہ کو براہ راست
قرآن یا حدیث سے ثابت کیا جائے اور اگر اس ایک مختلف فیہ شکل میں قرآن یا
حدیث سے فقہاء کے قول کو ثابت نہ کیا جا سکا تو ایسے حضرات کا خیال ہے کہ پوتے
کا محجوب الارث ہونا غلط ہے۔ حالانکہ خود یہ غلط کہنا اور محجوب الارث پوتے کو حق
دلانے کی کوشش کرنا اسی وقت درست ہوسکتا ہے۔ جب اسے بھی قرآن اور حدیث
سے ثابت کیا جا سکے یا اجماع اور قیاس میں سے کسی سے بھی استدلال کیا جائے
لیکن یہ حضرات ثبوت حکم کے لئے کوئی شرعی دلیل نہیں پیش کرتے صرف اپنی خواہش
کا اظہار کرتے ہیں۔ ان حضرات کی گفتگو سے مترشح ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک فقہ کے
دوسرے ادلہ اجماع اور قیاس ناقابل اعتبار ہیں اس لئے ہم ضروری سمجھتے ہیں اور

مفید بھی کہ پہلے فقہ کے ادلہ اربعہ پر مختصر مگر ضروری تبصرہ کریں اس تبصرہ سے معلوم ہوگا کہ ان دلائل میں کونسی دلیل قطعی ہے اور کونسی ظنی ؟ کون نص ہے اور کون اجتہادی ؟ کون دلیل مثبت حکم ہے اور کون مظہر حکم اور یہ کہ زیر بحث جزئی کس دلیل سے ثابت ہے اگر ظنی دلیل سے ثابت ہے تو فقہا پر اجتہادی غلطی کا الزام صحیح ہو سکتا ہے پھر اس صورت میں قرآن یا حدیث سے ثبوت کا مطالبہ بھی معقول ہوگا۔

اصول فقہ کی کتابوں میں ماخذ فقہ کے لئے تین طرح کی تعبیریں ملتی ہیں :-

ایک تعبیر یہ ہے کہ فقہ کے اصول چار ہیں۔ کتاب اللہ، سنت، اجماع اور قیاس۔ اس تعبیر سے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ آیا ان میں سے کسی کو کسی پر اولیت یا اولویت حاصل ہے اس کے برعکس ظاہراً یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ چاروں ادلہ آپس میں مساوی درجہ رکھتے ہیں۔ قیاس جو اس تعبیر میں چوتھے نمبر پر ہے اور کتاب اللہ جو پہلے نمبر پر ہے دونوں کسی فقہی مسئلہ کے ثبوت کے لئے ایک ہی درجہ کی دلیل ہے۔

دوسری تعبیر یہ ہے کہ اصول فقہ تین ہیں۔ کتاب، سنت اور اجماع اور چوتھی اصل قیاس ہے جو مذکورہ تین اصول کی فرع ہے اس تعبیر کے مطابق کتاب، سنت اور اجماع ایک درجہ کی دلیل اور قیاس دوسرے درجہ کی دلیل متصور ہوگی۔

تیسری تعبیر یہ بھی ہے کہ اصول فقہ تین ہیں۔ کتاب، سنت اور اجتہاد۔ حدیث معاذ بن جبل میں اسی ترتیب سے اصول ثلاثہ کتاب اللہ، سنت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم اور اجتہاد بیان کیا گیا ہے۔ اجتہاد کے معنی غور و تدبر کے ہیں مگر یہاں اس سے مطلق غور و تدبر نہیں بلکہ صرف کتاب و سنت میں غور و تدبر مراد ہے پھر اس اجتہاد کی دو قسمیں ہیں قیاسی اور غیر قیاسی۔ اس کی تفصیل یہ ہے۔ ایک طرف مسائل یعنی سوالات ہیں دوسری طرف ان کے احکام۔ بعض مسائل ایسے ہیں جن کا حکم قرآن یا سنت میں منصوص ہے اس کے برعکس بعض مسائل حادث اور نو پیدا ہیں۔ ظاہر ہے جب سوال ہی عہد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم میں پیدا نہ ہوا تو جواب منصوص کیسے ہو سکتا ہے پھر جب کبھی سوال پیدا ہوگا تو کتاب و سنت ہی سے اس کا جواب معلوم کرنے کی ضرورت ہوگی۔ دوسری طرف شریعت کے جملہ (منصوص) احکام معلل ہیں یعنی ہر حکم شرع کی کوئی نہ کوئی علت ہوتی ہے مگر ضروری نہیں کہ

منصوص حکم کی علت بھی منصوص ہو۔ بعض احکام کی علت منصوص ہوتی ہے اور بعض کی غیر منصوص۔ ایسے احکام کی علت اس کے اشباہ و نظائر میں اجتہاد یعنی غور و تدبر کر کے مجتہد خود متعین کرتا ہے۔

تیسری طرف بعض احکام ہر طرح واضح ہوتے ہیں اور بعض احکام کسی نہ کسی لحاظ سے غیر واضح ہوتے ہیں یا اس وجہ سے کہ حکم بجائے خود مبہم ہے یا اس وجہ سے کہ حکم میں اجمال ہے یا حکم کا اشتمال محکوم علیہ کے بعض افراد پر گنجلک ہے وغیرہ وغیرہ۔ اگر مسائل نو پیدا جن کا حکم منصوص نہیں تو بذریعہ اجتہاد ان کے احکام معلوم کرنا اور اگر مسائل ہیں منصوص الحکم مگر غیر واضح تو بذریعہ اجتہاد کے ان احکام کی وضاحت کرنا یہ دو کام فقہاء مجتہدین کے لئے مخصوص ہیں۔ مسائل نو پیدا میں احکام معلوم کرنے کا طریق اجتہادیہ ہے کہ منصوص حکم کی علت جو منصوص ہو یا مجتہد نے اس کے اشباہ و نظائر میں اجتہاد کر کے متعین کی ہو نو پیدا مسائل میں جاری کر کے منصوص حکم ان پر لگا دیا جائے۔ اسی کو قیاس کہتے ہیں۔ قیاس میں علت کی تعیین میں بھی اور منصوص علت کے اجراء میں بھی خاص کر جب بعض ہی مجتہدین کا اجتہاد ہو خطا کا احتمال رہتا ہے یہی معنی ہے۔ "المجتہد یخطی و یصیب" کا اس سے معلوم ہوا کہ قیاس میں بذریعہ اجراء علت کے حکم کا اثبات ہوتا ہے اس لئے قیاس مثبت حکم اور ظنی ہوتا ہے پس اگر زیر بحث دونوں جزئی میں مجتہدین نے قیاس والا اجتہاد کیا ہے تو حمید دلوائی کے حامی کے کہنے کے مطابق عین ممکن ہے کہ فقہاء نے اجتہادی غلطی کی ہے لیکن اگر حکم منصوص ہو مگر غیر واضح تو مجتہدین کا اجتہاد یہ ہے کہ قرآن و حدیث میں غور و تدبر کر کے مبہم کو واضح یا مجمل کی تفصیل کرے۔ اب اگر یہ اجتہاد جملہ مجتہدین کا ہو تو اس کو اجماع کہتے ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ اجماع میں حکم قرآن یا حدیث ہی سے ثابت ہوتا ہے۔ اس لئے اجماع اس حکم کا صرف مظہر ہے مثبت نہیں۔ مثبت وہ ہے جو اجماع کا مبنیٰ ہے۔

استدلال ہم نے اس مقالہ کے شروع میں اصول میراث کے مطابق دادا اور پوتے کی وراثت کا اجمالی خاکہ پیش کیا ہے اور لکھا ہے کہ

"ظاہر ہے ہر وارث اپنے لئے کوئی نہ کوئی وجہ ترجیح ثابت کر سکتا ہے۔ اس لئے خدا اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے اس مسئلہ کو اپنے ہاتھ میں لے کر وارثوں کی تین قسمیں قرار دی ہیں" چنانچہ قرآن مجید میں ہے۔ یوصیکم اللہ فی اولادکم للذکر مثل حظ الانثیین ... ولابویہ لکل واحد منہما السدس مما ترک ان کان لہ ولد فان لم یکن لہ ولد وورثہ ابواہ فلامہ الثلث

(۱) اس آیت میں اولاد کو ابوین کا اور ابوین کو اولاد کا ترکہ ملنا بیان کیا گیا ہے۔

(۲) اور للذکر مثل حظ الانثیین کا حکم دیکر اولاد ذکور کو عصبہ قرار دیا گیا ہے۔

(۳) اور اولاد کی موجودگی میں سدس کا حکم دے کر ماں باپ دونوں کو ذوی الفروض اور اولاد کی غیر موجودگی میں ماں کے لئے ثلث کا حکم دے کر ماں کو ذوی الفروض اور باپ کو عصبہ قرار دیا گیا ہے۔

(۴) اس آیت میں ترکہ پانے کا حکم چند مخصوص رشتہ داروں کے لئے ہے۔ باب وراثت میں یہ پہلا عامل ہے۔

(۵) وارث کے لئے دوسرے کی موجودگی میں ترکہ پانے کا حکم دیا گیا ہے یہ دوسرا عامل ہے

(۶) ایک ہی رشتہ دار کے لئے دوسرے مختلف رشتہ داروں کی موجودگی میں مختلف ترکہ کا حکم دیا گیا ہے یہ تیسرا عامل ہے۔ اسی کو ہم نے جہت توریث سے تعبیر کیا ہے اسی طرح تینوں عوامل القرآن میں مذکور رہے۔ ماحصل یہ ہے کہ اولاد ذکور ہر حال میں عصبہ اور ماں ہر حال میں ذوی الفروض اور باپ کسی حال میں ذوی الفروض اور کسی حال میں عصبہ وغیرہ ہے ــــ زیر بحث مسئلہ بھی اولاد اور ابوین ہی سے متعلق ہے اور آیت میں اولاد سے صلبی اولاد (لڑکا اور لڑکی) اور ابوین سے ماں باپ بالاتفاق اور بالیقین مراد ہیں۔ مگر اولاد میں صلبی اولاد کے علاوہ بالواسطہ اولاد (پوتا۔ پوتی) اور ابوین میں ماں باپ کے علاوہ بالواسطہ ابوین (دادا دادی) داخل ہیں یا نہیں ــــ؟ بحث طلب ہے مگر دو باتیں بالکل واضح ہیں ایک یہ کہ بالواسطہ اب اور ابن یعنی دادا اور پوتا کے لئے قرآن و حدیث میں کہیں الگ سے حکم بیان نہیں کیا گیا ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ لغت اور عام عربی بول چال میں اولاد کا اطلاق پوتا پوتی پر اور

ابوین کا اطلاق دادا دادی پر بھی ہوتا ہے۔ اس لئے اگر عام اطلاق کے برخلاف اولاد سے پوتا پوتی کو اور ابوین سے دادا دادی کو ہر حال میں خارج مانا جائے تو میراث کے متعلق قرآن کا حکم پوتا پوتی اور دادا دادی کو حاوی نہیں رہتا۔ اور اگر اس بنیاد پر کہ قرآن نے پوتا پوتی اور دادا دادی کا حکم الگ سے بیان نہیں کیا ہے۔ لفظ اولاد میں صلبی اولاد لڑکا لڑکی کو اور بالواسطہ ابناء پوتا پوتی کو اور لفظ ابوین میں بلاواسطہ ابوین ماں باپ کو اور بالواسطہ ابوین دادا دادی کو بھی ہر حال میں داخل مانا جائے تو بالواسطہ اولاد پوتا پوتی کو ان کے ابوین کی موجودگی میں جو بلاواسطہ اولاد ہیں۔ اور بالواسطہ ابوین دادا دادی کو ان کے ابناء کی موجودگی میں جو بلاواسطہ ابوین ہیں وارث ماننا ہوگا جس سے دو خرابیاں لازم آئیں گی ایک یہ کہ والدین کی موجودگی میں بھی دادا کے متروکات سے پوتے کو حصہ مل جائے گا جس سے بہت سارے مسائل کھڑے ہو جائیں گے اس کے علاوہ امت میں بھی کوئی اس کا قائل نہیں حتیٰ کہ یہ مخالفین بھی اس کے قائل نہیں۔ دوسری یہ کہ علم میراث کی بنیاد بھی ڈھے جائے گی اس لئے کہ بلاواسطہ اولاد اور ابوین اپنے لئے وجہ ترجیح ثابت کریں گے۔

اس سے معلوم ہوا کہ ہر حال میں لفظ اولاد میں پوتے کو اور لفظ ابوین میں دادا کو داخل ماننا متعذر ہے

ان اشکالات کے حل کے لئے مجتہدین نے اجتہاد یعنی غور و تدبر کر کے صلبی اولاد اور بلاواسطہ ابوین (ماں باپ) کی غیر موجودگی میں پوتا پوتی اور دادا دادی کو صلبی اولاد اور ماں باپ کے قائم مقام قرار دیا ہے کہ سوائے اس کے کوئی دوسرا چارہ بھی نہیں ہے قطع نظر اس سے کہ پوتا پوتی یتیم ہو یا نہ ہو بالغ ہو یا نابالغ۔ اس طرح جملہ فقہاء کرام نے ایک ہی بات فرمائی اس لئے اجماع ہو گیا اور یہ ان کے اجماع کا پہلا مرحلہ ہے۔ اور جیسا کہ آیت مذکورہ میں للذکر مثل حظ الانثیین کا حکم دے کر اولاد ذکور کو عصبہ، اور سدس اور ثلث کا حکم دے کر ماں کو ذوی الفروض اور باپ کو ذوی الفروض اور عصبہ گردانا گیا ہے۔ صلبی اولاد کی غیر موجودگی میں پوتا پوتی کے عصبہ ہونے پر اور ماں باپ کی غیر موجودگی میں دادا دادی کے ذوی الفروض ہونے پر مجتہدین نے اجماع کیا ہے یہ ان کے اجماع کا دوسرا مرحلہ ہے۔

اس موقع پر شریفیہ لکھا ہے ثم یقسم الباقی بین ورثته ای الذین ثبت ارثهم بالکتاب کالمذکورین فی الآیات القرآنیة والسنة کمن ذکر فی الاحادیث نحو قوله علیہ السلام اطعموا الجدات السدس واجماع الامة کالجد وابن الابن وسائر من علم توریثهم بالاجماع ۔

یعنی تجہیز وتکفین اور وصیت اور دین کی ادائیگی کے بعد باقی ترکہ ان وارثین پر تقسیم کیا جائے گا جن کی وراثت کتاب اللہ سے یا سنت نبوی سے یا اجماع سے ثابت ہو اجماع کی مثال دادا اور پوتا ہے یہ ان کے اجماع کا پہلا مرحلہ ہے۔ فیبدأ .... باصحاب الفرائض وهم الذین لهم سهام مقدرة فی کتاب الله او سنة رسوله او الاجماع کما ذکره السرخسی ۔ یعنی مذکورہ بالا ترکہ کی تقسیم کی ابتدا ذوی الفرض سے کرنی ہوگی۔ ذوی الفرض وہ ہیں جن کے حصے کتاب اللہ یا سنت نبوی یا اجماع سے مقرر ہوں یہ دوسرے مرحلہ کا اجماع ہے ۔۔۔ اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ فقہاء نے لڑکے کی عدم موجودگی میں پوتے کے وارث اور عصبہ اور باپ کی غیر موجودگی میں دادا کے وارث اور ذوی الفرض ہونے پر جو اجماع کیا ہے وہ آیت میراث کی بنا پر کیا ہے نیز ترکہ دینے میں ذوی الفرض سے پہل کرنی ہوگی کیونکہ یہ حکم منصوص ہے ۔۔۔ یہ فقہاء کا اجماع ہے۔ اس سے پہلے درسگاہ رسالت سے علم الفرائض کے اعلیٰ سند یافتہ صحابی حضرت زید بن ثابت رضی صلبی اولاد کی غیر موجودگی میں پوتے کے وارث ہونے کا اور موجودگی میں محجوب ہونے کا فتویٰ دے چکے تھے۔ چنانچہ بخاری شریف جلد ثانی ص ۹۹۷ میں ہے ولد الابناء بمنزلة الولد اذا لم یکن دونهم ولد ذکرهم کذکرهم وانثاهم کانثاهم یرثون کما یرثون ویحجبون کما یحجبون ولا یرث ولد الابن مع الابن۔ بیٹوں کی اولاد صلبی اولاد کی غیر موجودگی میں بمنزلہ صلبی اولاد کے ہیں پوتا مثل بیٹے کے اور پوتی مثل بیٹی کے ہے جیسے وہ وارث ہوتے ہیں یہ بھی وارث ہوں گے جیسے وہ محجوب ہوتے ہیں یہ بھی محجوب ہوں گے اور بیٹے کی اولاد (پوتا پوتی) بیٹے کی موجودگی میں وارث نہ ہوگی ۔ اس فتویٰ پر علامہ عینی نے شرح بخاری جلد ۱۱ ص ۹۹ میں

لکھا ہے وھذا الذی قالہ زید اجماع ۔ یعنی حضرت زیدؓ نے جو فتویٰ دیا ہے اس پر اجماع ہو چکا ہے اور خود فقہاء کا یہ اجماع عہد صحابہ کے فیصلہ کی بنا پر ہے جیسا کہ بخاری شریف کی روایت سے معلوم ہوتا ہے ۔ حضرت زید بن ثابتؓ کو فہم قرآن کا جو حصہ ملا تھا اور مزاج نبوی کی جو پرکھ تھی اسے جاننے والے اچھی طرح جانتے ہیں انھوں نے پوتے کے مسئلہ میں صراحت فرمادی اگر اس پر کوئی اختلاف صحابہ کرام میں ہوتا تو وہ بھی حدیث کی کتابوں میں آج موجود ہوتا ۔ لیکن ایسا کوئی اختلاف نہیں ملتا جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ کبار صحابہ کی نگاہ میں یہ کوئی اجنبی چیز نہیں تھی اور صحابہ کرام کی جماعت نے حضرت زیدؓ کے اس فیصلہ کو قبول کیا تھا ۔ اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ :-

۱ ۔ یہ مسئلہ اجماع سے ثابت ہے جو صرف مظہر حکم ہوتا ہے مسئلہ کا اصل مثبت وہ ہے جس پر اجماع کی بنیاد ہے ۔

۲ ۔ یہ بھی معلوم ہو گیا کہ اجماع کی بنیاد آیت میراث ہے ۔ لہٰذا یہ مسئلہ دراصل آیت میراث ہی سے ثابت ہے ۔

۳ ۔ اصول فقہ کی تینوں تعبیروں کے مطابق اجماع دلیل قطعی ہے قیاس کی طرح ظنی نہیں اس لئے یہ مسئلہ دلیل قطعی سے ثابت ہے ۔

۴ ۔ زیر بحث پہلی جزئی پوتے کی وراثت کی ہے ۔ ثابت یہ ہوا کہ پوتا بیٹے کی غیر موجودگی میں بیٹے کا قائم مقام ہے چونکہ بیٹا جملہ ۲۷ صحیح حالتوں میں وارث ہوتا ہے ۔ اس لئے پوتا ۲۶ صحیح حالتوں میں وارث ہوگا ۔ صرف ایک حالت ۔ (بیٹے کی موجودگی) میں محجوب ہوگا ۔

۵ ۔ ثابت ہوا کہ مورث کے جس بیٹے کی موجودگی میں پوتا محجوب ہوگا وہ بیٹا مطلق ہے خواہ پوتے کا باپ ہو یا چچا ۔

۶ ۔ یہ ثابت ہوا کہ بیٹے کی موجودگی میں جو پوتا محجوب ہوگا وہ مطلق ہے خواہ نابالغ ہو یا بالغ ، یتیم ہو یا غیر یتیم ۔

۷ ۔ یہ ثابت ہو چکا ہے کہ جس حالت میں پوتا محجوب ہوگا اس کے بغیر چارہ بھی نہ تھا اور آگے ایک بحث آرہی ہے کہ جس حال میں کہ پوتا محجوب ہوگا ۔ محجوب ہونا ہی اس کے لئے

مناسب ہے۔

۸۔ زیر بحث دوسری جزئی یہ ہے کہ ہم نوع ورثا چھوڑنے کے باوجود دادا تو پوتے کا وارث ہوتا ہے۔ پوتا دادا کا وارث نہیں ہوتا۔ اس سے فقہاء کی اجتہادی غلطی ثابت ہوتی ہے اس کے لئے یہ مثال دی جاتی ہے کہ پوتا کا انتقال ہو گیا اور اس نے اپنی اولاد اور دادا کو چھوڑا۔ یا دادا نے اپنی صلبی اولاد اور پوتا کو چھوڑ کر انتقال کیا۔ اس مثال میں ہم نوع ورثا چھوڑنے کے باوجود فقہاء کے نزدیک پوتے کا ترکہ دادا کو ملتا ہے۔ دادا کا ترکہ پوتے کو نہیں ملتا۔ یہ اشکال دو جزء پر مشتمل ہے۔ (۱) طرفین کا ہم نوع ورثا چھوڑنا۔ (۲) ترکہ پانے میں طرفین کی نابرابری۔ گزشتہ صفحات میں ہم پوری تفصیل سے اس اشکال کے دونوں جزء پر بحث کر چکے ہیں۔ یہاں صرف ثبوت دینا ہے۔

آیت میراث میں "للذکر مثل حظ الانثیین" کا حکم دے کر اولاد ذکور کو عصبہ قرار دیا گیا ہے۔ لہذا اولاد ذکور کا قائم مقام پوتا بھی عصبہ ہوا۔ اور سدس اور ثلث کا حکم دے کر ابوین کو ذوی الفروض قرار دیا گیا ہے۔ لہذا ابوین کا قائم مقام دادا بھی ذوی الفروض ہوا۔ بے شک رشتہ کے لحاظ سے طرفین نے ہم نوع ورثاء چھوڑے ہیں مگر وہ عصبہ اور ذوی الفروض کے لحاظ سے ہم نوع ورثا نہیں ہیں۔ دادا جب مرا تو یہ نہ کہیئے کہ اس نے اپنی اولاد اور پوتے کو چھوڑا بلکہ یہ کہیئے کہ دادا جب مرا تو ایک قریب (صلبی اولاد) اور ایک بعید بالواسطہ اولاد (پوتا)، دو عصبے چھوڑے اور جب پوتا مرا تو یہ نہ کہیئے کہ اپنی اولاد اور دادا کو چھوڑا۔ بلکہ یہ کہیئے کہ جب پوتا مرا تو ایک عصبہ (اپنی اولاد) اور ایک ذوی الفروض (دادا) چھوڑے۔ اس لئے مذکورہ مثال میں طرفین نے ہم نوع ورثار نہیں چھوڑے ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ ہم نوع ورثا چھوڑنے کا یہ اشکال بجائے خود غلط فہمی پر مبنی اور غلط اشکال ہے اور اشکال کی یہ غلطی آیت میراث سے ثابت ہے۔

اشکال کا دوسرا جزء ترکہ پانے میں نابرابری کا ہے۔ جزء اول کے سلسلہ میں آیت میراث کے مطابق معلوم ہوا کہ دادا مثال مذکور میں ذوی الفروض ہے اور پوتا عصبہ بعید اور ذوی الفروض ہونے کا مطلب یہ ہے کہ سب سے پہلے اس کا مقررہ حصہ دیا

جائے اور باقی ماندہ عصبہ قریب کو۔ ورنہ نہ ذوی الفروض ذوی الفروض رہے گا اور
نہ عصبہ قریب عصبہ قریب۔ لہذا جب پوتے نے اپنی اولاد کے ساتھ دادا کو چھوڑا
تو پوتے کے ترکہ میں سے سب سے پہلے ذوی الفروض دادا کو اس کا مقررہ حصہ دیا گیا
اس کے بعد بچا ہوا ترکہ اس کی اولاد کو دیا گیا۔ یہاں عصبہ بعید کوئی نہیں۔ اور جب دادا
نے اپنی اولاد کے ساتھ پوتا کو چھوڑا تو دادا کا ترکہ اس کی اولاد عصبہ قریب کو دیا گیا اور
پوتا عصبہ بعید ہونے کے باعث دادا کے ترکہ سے محروم رہا۔ یہاں ذوی الفروض کوئی
نہیں۔ اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ اشکال کا دوسرا جزء (ترکہ پانے میں نابرابری) آیت
میراث ہی سے ثابت ہے اجتہادی قیاس سے نہیں۔ اس مقام پر ایک توجہ طلب امر یہ
ہے کہ مجموعی طور پر مثال مذکور میں چار نفر ہیں۔ پوتے کی اولاد اور خود پوتا۔ دادا کی اولاد
اور خود دادا ایک عصبہ قریب اور ایک عصبہ بعید دادا کے ورثاء میں پوتے کے ورثاء
میں نہیں اس لئے قُرب و بُعد دادا کا اپنے ورثاء سے مراد ہے دادا کا پوتے سے پوتے
کا دادا سے مراد نہیں۔ یعنی دادا کے دو ورثاء میں سے ایک اسی دادا سے قریب ہے
اور وہ ہے اس کی اولاد دوسرا اسی دادا سے بعید ہے اور وہ ہے اس کا دوسرا وارث
پوتا وہ پوتا نہیں جو مورث ہے جبکہ پوتے کو متوفی فرض کر کے دادا اس کا وارث اور
ذوی الفروض ہے۔[1]

۹-۱۰۰۔ اس استدلال کے بعد پرویز نے لکھا ہے کہ جس حال میں کہ پوتے کو دادا کی
وراثت نہیں ملتی ہے تو ملنا ہی اس کے لئے مناسب ہے کیونکہ باب وراثت میں خدا نے
"من بعد وصیۃ او دین" فرما کر پہلے وصیت اور دین چکانے کا حکم دیا ہے اس
کے بعد ترکہ تقسیم کرنے کا ——— دادا اور پوتے سے متعلق اس حکم کے دو مفاد ہیں۔ پہلا

۱۔ یعنی معترضین کی تیسری بات کے تحت پہلی شکل میں۔ ۲۔ یہ ہم نے اس لئے واضح کر دیا کہ [illegible]
بعض یہ سمجھتے ہیں کہ دادا اپنے وارث پوتے سے جتنا قریب یا بعید ہوگا پوتا بھی اپنے دادا وارث
سے اتنا ہی قریب یا بعید ہوگا [illegible] ایک قریب دوسرا بعید نہ ہوگا۔

یہ کہ دادا کو اپنی زندگی میں محسوس کرنا چاہیے کہ اس کی دوسری صلبی اولاد کی موجودگی میں اس
کا یتیم پوتا قرآن کے رو سے محجوب ہوگا لہٰذا وہ اپنے پوتے کے لئے وصیت کر جائے پھر جب
وہ وفات پائے تو اس کے زندہ ورثا پہلے اس کے ترکہ سے وصیت چکائیں اس کے بعد
اپنے لئے ترکہ تقسیم کریں۔ اس طرح متوفی دادا اور زندہ ورثا سب کے سب یتیم پوتے
کی دستگیری میں برابر کے شریک ہوں۔

اس کا دوسرا مفاد یہ ہے کہ اگر دادا نے کوئی مال ترکہ میں نہ چھوڑا ہو اس کے برعکس
اپنے اوپر دین چھوڑ کر وفات پائی تو زندہ ورثا بوڑھے متوفی کا دین اپنے سے ادا کرنا اخلاقی
فرض سمجھیں (کیونکہ متوفی نے انھیں زندہ اولاد کو آرام پہنچانے کے لئے قرض لیا تھا۔)
تاکہ ایک طرف متوفی کو عَذَابُ الدَّیْن سے نجات دلائیں، دوسری طرف خود کو
اتاکلون التراث اکلاً لمّاً وتحبون المال حُبّاً جمّاً ؕ کے وعید سے
بچائیں۔ اس نقطہ نظر سے فقہاء کرام کا متفقہ فیصلہ کا جائزہ لیجئے۔ زیر بحث جزئی میں
دادا متوفی نے اپنی صلبی اولاد اور پوتے کو چھوڑا ہے۔ فقہائے اسلام صلبی اولاد کو ترکہ دلاتے
ہیں اور پوتے کو محجوب مانتے ہیں اس حساب سے صلبی اولاد کو دین بھی ادا کرنا ہوگا اور محجوب
پوتے پر دین کی ادائیگی واجب نہ ہوگی۔ اور اگر پوتے کو محجوب نہ مانا جائے تو دین کی
ادائیگی بھی اس پر واجب ہوگی۔ آیت کا مفاد یہ ہوا کہ جو ترکہ کا حقدار ہوگا دین کی ادائیگی کا ذمہ دار
بھی ہوگا اور جو دین کی ادائیگی کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے وہ ترکہ کا مستحق بھی نہ ہوگا۔ پس ظاہر
ہے کہ پوتا جو اپنے چچا کی موجودگی میں بہرحال خردسال ہوگا دین کی ادائیگی کی صلاحیت
نہیں رکھتا ہے لہٰذا چچا کی موجودگی میں پوتے کا محجوب ہونا ہی مناسب ہے۔

فَتِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ

خلاصہ

(۱) الف۔ قرابت، نکاح اور ولاء۔ یہ صرف تین رشتے اسباب وراثت ہیں
جب تک دو اشخاص کے درمیان ان تینوں میں سے کوئی ایک رشتہ نہ پایا جائے کوئی کسی

وارث ہوگا اور نہ کوئی کسی کا مورث۔ یتیمی سبب وراثت نہیں ہے۔ مذکورہ تینوں چیزوں کا سبب وراثت ہونا نص سے ثابت ہے۔

ب۔ سبب وراثت سے دو شخص ایک دوسرے کے وارث قرار تو پاتے ہیں لیکن ترکہ پانے کے لئے صرف سبب وراثت کا پایا جانا کافی نہیں ہوتا ہے۔ ترکہ پانے کے لئے سبب وراثت پائے جانے کے بعد اولاً یہ دیکھنا ہوگا کہ جس وارث کا ترکہ معلوم کرنا ہے اس وارث کے علاوہ مورث کا کوئی دوسرا وارث بھی ہے یا نہیں۔

ثانیاً۔ ورثاء کی تین قسمیں ہیں۔ ذوی الفروض۔ عصبہ اور ذوی الارحام۔ یہ دیکھنا ہوگا کہ یہ وارث ورثاء کی قسموں میں سے کس قسم کا وارث ہے ذوی الفروض ہے کہ عصبہ یا ذوی الارحام کیونکہ دوسرے ورثاء کی موجودگی سے اور وارث کی نوعیت (قسم) سے ترکہ ملنا اور ترکہ کا کم و بیش ہونا معلوم ہوتا ہے۔

ج۔ ورثاء کی مذکورہ قسموں میں جو ترتیب ہے وہ دراصل ترکہ کی تقسیم کے لئے ہے سب سے پہلے ذوی الفروض کو اس کا وہ حصہ دیا جائے گا جو کتاب اللہ اور سنت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کے لئے مقرر ہے۔ اگر کئی ذوی الفروض ہوں تو ان میں سے ہر ایک کو مقررہ حصہ دیا جائے گا۔ ذوی الفروض کے بعد باقی ماندہ کل ترکہ عصبہ کو دیا جائے گا البتہ مختلف طبقہ اور درجہ کے عصبات ہوں تو ذوی الفروض کے برخلاف الاقرب فالاقرب (قریب و بعید) کا لحاظ ضروری ہے۔ قریب درجہ کے عصبہ کو کل باقی ماندہ ترکہ دیا جائے گا بعید درجہ والے عصبات سب ہی محروم رہیں گے اور جب ذوی الفروض اور عصبہ کوئی نہ ہو تو تب ذوی الارحام کو دیا جائے گا۔ ذوی الفروض اور عصبات میں ترتیب اور عصبات کے آپس میں قرب و بُعد کا لحاظ قرآن سے ثابت ہے اور دونوں کی غیر موجودگی میں ذوی الارحام کو ترکہ دیا جانا حدیث سے ثابت ہے۔

علم میراث کے یہ اصول جو قرآن اور حدیث سے ثابت ہیں۔ اجتہادی جزئیات نہیں اور نہ کسی ایک فقیہ کی رائے ہے بلکہ ان پر امت اور صحابہؓ کا اجماع ہے اس لئے [illegible]

۲ - (۱) باپ بیٹے کے درمیان سبب وراثت جس طرح رشتہ قرابت پایا جاتا ہے اسی طرح دادا اور پوتے کے درمیان بھی رشتہ قرابت پایا جاتا ہے اس لحاظ سے دادا اور پوتے کو بھی ایک دوسرے کا وارث بنایا گیا۔

(۲) لڑکے کے لئے ابن اور باپ کے لئے اب، پوتا کے لئے ابن الابن اور دادا کے لئے جد مخصوص الفاظ ہیں مگر آیت میراث میں ان خاص الفاظ کے ساتھ نہ باپ بیٹے کی وراثت بیان کی گئی ہے اور نہ دادا پوتے کی بلکہ آیت میراث میں لفظ اولاد اور ابوین کے ساتھ وراثت ملنے کی صراحت ہے اور ظاہر ہے کہ لفظ اولاد سے لڑکا اور اب سے باپ بالیقین مراد ہیں۔ دوسری طرف قرآن لغت عرب کے مطابق نازل ہوا ہے اور لغت میں بلکہ عام بول میں اولاد کا اطلاق پوتا پر اور اب کا اطلاق دادا پر ہوتا ہے۔ اس لحاظ سے بھی لفظ اولاد ہی میں لڑکا کے ساتھ پوتا اور لفظ اب ہی میں باپ کے ساتھ دادا کو شامل ماننا ہوگا۔

(۳) لیکن لڑکے کی موجودگی میں بھی پوتے کو اور باپ کی موجودگی میں بھی دادا کو ترکہ ملے عملاً متعذر ہے۔ (جس کی تفصیل اوپر گزر چکی) اس تعذر سے بچنے کی صرف ایک صورت ہے اور وہ یہ کہ لڑکے کی غیر موجودگی میں پوتا لڑکے کا قائم مقام اور باپ کی غیر موجودگی میں دادا باپ کا قائم مقام قرار دیا جائے۔ کیونکہ تعذر لڑکا اور باپ کی موجودگی ہی میں تھا بجز اس کے کوئی چارہ نہیں۔

۱ پس ان قرآنی اصول کے مطابق بیٹا اور پوتا صرف عصبہ ہیں اور ۲۷ حالتوں میں سے ۲۶ حالتوں میں پوتا بیٹے کا قائم مقام ہے اس لئے ۲۶ حالتوں میں پوتے کو دادا کا ترکہ ملے گا اور چونکہ صرف ایک حالت میں (بیٹے کی موجودگی میں) پوتا بیٹے کا قائم مقام نہیں ہے اس لئے اس ایک حالت میں وہ محجوب ہوگا اور محجوب ہونا ہی اس کے حق میں مناسب ہے۔

۲ ان ہی قرآنی اصول کے مطابق باپ اور دادا ذوی الفروض بھی ہیں اور عصبہ بھی۔ لہٰذا جن حالتوں میں دادا مثل پوتے کے عصبہ ہے دادا کا ترکہ پوتے کو اور پوتے کا ترکہ دادا کو برابر ملے گا۔ اور جس حالت میں کہ دادا ذوی الفروض ہے

پوتے کا ترکہ دادا کو ملے گا اور دادا کا ترکہ پوتے کو نہ ملے گا۔ مگر اس آخری حالت کو یہ سمجھنا کہ دادا اور پوتے نے ہم نوع ورثاء چھوڑے ہیں، غلط ہے۔

بقیہ "یتیم پوتا محجوب الارث نہیں ہے" (بسلسلہ صفحہ ۸۸)

ہاں اگر واسطہ (باپ۔ بیٹا) ختم ہو جائے تو پھر دادا اور پوتے کو ملے گی پردادا اور پڑپوتے کو نہیں۔

یہ ہے "الاقرب فالاقرب" کا مطلب، مگر نامعلوم کیوں اور کیسے اس کا یہ مطلب عام اور مشتہر ہو گیا کہ "قریب کے رشتہ دار کی موجودگی میں دور کا رشتہ دار محروم ہو گا" اور پھر غلط اور یکطرفہ طور پر صرف یتیم پوتے پر اس کا انطباق کر دیا گیا۔ حالانکہ اگر اس کا یہی مطلب ہوتا تو پھر یتیم پوتے کی میراث اس کی اپنی اولاد کی موجودگی میں (جو قریب ہیں) دادا کو (جو دور کا رشتہ دار ہے) نہ ملتی، کیونکہ اس سے اس اصول کی خلاف ورزی لازم آتی ہے۔ غور کیا جائے کہ "الاقرب فالاقرب" (پہلے اقرب پھر اقرب کا اقرب) کا اصول یتیم پوتے کو چچا کی وجہ سے کہاں اور کیسے محجوب کرتا ہے؟ کیونکہ بھتیجا (یتیم) اپنے چچا کا اقرب تو ہے نہیں کہ "پہلے چچا پھر چچا کا اقرب بھتیجا" بلکہ وہ اپنے باپ کا اقرب اور دادا کا فالاقرب ہے اور باپ مر چکا ہے۔ اس لئے۔ پہلے میت کا اقرب (یتیم کا باپ) اور اگر باپ نہ ہو تو پھر اقرب (باپ) کا اقرب یعنی پوتا۔

مولانا کبیر الدین فوزان

یتیم پوتا محجوب الارث نہیں ہے

عرصہ سے میرے ذہن میں وراثت سے یتیم پوتے کی محرومی کھٹکتی رہی ہے۔ کیونکہ یہ بات کسی طرح دل کو نہیں لگتی ہے کہ جو اسلام یتیموں کی دستگیری کا حکم دیتا ہے وہی یتیم پوتے کو دادا کی وراثت سے محروم قرار دے۔ اس مسئلہ میں بہت سے علماء کرام بھی غیر مطمئن ہیں۔ اور یتیم پوتے کو دادا کے ترکہ میں حصہ دلانے کے لئے حل تلاش کر رہے ہیں، جیسا کہ مولانا تقی امینی صاحب شریعت کے ایک ذیلی اصول "استحسان" کے ذریعہ یتیم پوتے کو حصہ دلانے کے حق میں ہیں، چنانچہ وہ تحریر فرماتے ہیں:

> "اسی طرح میراث میں پوتے کا مسئلہ ہے۔ جب دادا کی حیات میں باپ کا انتقال ہو جائے اور باپ کے پاس کوئی مال نہ ہو تو ایسی صورت میں پوتے کو میراث نہ ملے گی۔ کیونکہ بیٹے کی موجودگی میں پوتا محروم ہو جاتا ہے۔ یہ مسئلہ بھی "استحسان" کے ذریعہ حل کرنے کے قابل ہے۔"

(ماہنامہ معارف، قسط ۳، جلد ۸۴، صفحہ ۱۹۳)

بہرحال، زیر بحث مسئلہ علمی اور فقہی تجزیہ کا پہلے بھی محتاج تھا اور آج بھی ہے۔ اس مضمون میں یتیم پوتے کی توریث اور عدم توریث دونوں کے قائلین کے دلائل پیش کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔

میں اپنے ناقص خیال کے مطابق ابھی تک یہی سمجھ رہا ہوں کہ یتیم پوتے کا محروم الارث

ہو نا نصِ قرآنی اور احادیث صحیحہ سے ثابت نہیں ہے بلکہ ایک اجتہادی مسئلہ ہے جس میں غلطی ہونا ممکن ہے، جس پر غور و فکر اور نظر ثانی کی جا سکتی ہے اور اختلاف کی بھی گنجائش ہے۔ مگر عدم توریث کے قائل بعض علمار شد و مد اور پورے طمطراق کے ساتھ یہ دعویٰ کر رہے ہیں کہ

"زید کا کوئی بیٹا اس کی زندگی میں وفات پاگیا ہو اور زید کی وفات کے وقت اس کے دوسرے بیٹے زندہ موجود ہوں تو زید کے وفات پائے ہوئے بیٹے کا بیٹا یعنی زید کا پوتا زید کے ترکہ میں حصہ نہیں پائے گا۔ یہ ایک ایسا مسئلہ ہے جس پر تیرہ سو برس تک پوری امت مسلمہ متفق رہی ہے۔ کیونکہ قرآن، احادیث اور اجماع صحابہؓ کی وجہ سے یہ مسئلہ اتنا متیقن اور قطعی ہے کہ اس میں کسی مسلمان کے لئے اختلاف کی گنجائش ہی نہیں ہے"

(ماہنامہ زندگی بسلم پرسنل لا نمبر ۳-۱۹۷۳ء صفحہ ۸۷)

جبکہ یہ حضرات اپنے دعویٰ کے ثبوت میں آج تک کوئی آیت یا حدیث صحیح پیش نہیں کر سکے۔ ظاہر ہے کہ کسی کے صرف یہ کہہ دینے سے کہ فلاں مسئلہ قرآن و حدیث سے ثابت اور ماخوذ ہے، اس وقت تک اس کی کوئی اہمیت نہیں جب تک ثبوت میں آیت قرآنی اور حدیث سامنے نہ آجائے۔ پھر مذکورہ بالا دعویٰ (قرآن، حدیث اور اجماع) عجیب بھی ہے کہ آخر قرآن و حدیث کی موجودگی میں "اجماع" کی کیا ضرورت پڑی تھی؟ کیا صحابہ کرام نے اس مسئلہ کو متیقن اور قطعی بنانے کے لئے "قرآن و حدیث" کو کافی نہ سمجھ کر اس پر "اجماع" کیا تھا؟

اس کے برعکس مولانا ابوالاعلیٰ مودودی فرماتے ہیں :-

"فقہائے اسلام میں یہ متفقہ مسئلہ ہے کہ دادا کی موجودگی میں جس پوتے کا باپ مر گیا ہو، وہ وارث نہیں ہوتا بلکہ وارث اس کے چچا ہوتے ہیں۔ اگرچہ ابھی تک مجھے قرآن و حدیث میں کوئی ایسا صریح حکم نہیں ملا جسے فقہاء کے اس متفقہ فیصلہ کی بنا قرار دیا جاسکے" (رسائل و مسائل حصہ دوم صفحہ ۲۲۹)

سچی بات یہی ہے کہ قرآن نے کہیں بھی صراحۃً یا اشارۃً یتیم پوتے کو محروم الارث قرار دیا ہی نہیں ہے اور نہ ہی کوئی حدیث نبویؐ اس کی تائید میں موجود ہے۔ بلکہ یوں کہا جا سکتا ہے کہ قرآن وحدیث میں دادا اور پوتے کی وراثت کا کوئی صریح حکم ہی نہیں ہے۔ البتہ صحابہ کرامؓ قرآنی الفاظ پر غور وفکر کرنے کے بعد اس نتیجہ پر پہونچے کہ دادا کو یتیم پوتے کی وراثت میں حصہ دلانا قرآن کے منشا کے عین مطابق ہے اور اس کے لئے انھوں نے جو "قیاسی اصول" وضع کیا ہے اس کے مطابق پوتا بھی دادا کا وارث ہوتا ہے اور وہ اصول ہے حضرت ابوبکر صدیقؓ کا یہ قول کہ " ان الجدَّ فی المیراث ابٌ " (بیشک دادا میراث میں بالکل باپ کا حکم رکھتا ہے)

یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ قرآن نے باپ بیٹے کی وراثت تو بیان کردی لیکن دادا اور پوتے کا آخر کوئی تذکرہ کیوں نہیں کیا؟ جبکہ دونوں کے درمیان "نسبی تعلق" موجود ہے جو وراثت کی بنیاد اور اصل ہے۔ اس کا جواب مندرجہ ذیل باتوں پر غور کرنے سے خود بخود مل جاتا ہے:

(۱) قرآن میں لفظ ابٌ (باپ) کے وسیع معنی | قرآن میں "ابٌ" (باپ) کا لفظ وسیع معنی میں بولا گیا ہے یعنی اس کا اطلاق باپ اور دادا دونوں پر ہوتا ہے مثلاً،

الف۔ کما اَخرجَ ابوَیکُم مِنَ الجنۃِ۔ جیسا کہ اس (شیطان) نے تمہارے باپ ماں کو جنت سے نکالا ــــ آدم وحوا کو باپ ماں کہا گیا جبکہ دونوں دادا دادی ہیں۔

(ب) قالوا نَعبُدُ اِلٰهَكَ وَاِلٰهَ اٰباءِكَ ابراھم۔ (ان لوگوں نے کہا ہم آپ کے اور آپ کے آباء ابراہیم کے معبود کی عبادت کرتے ہیں ــــ یہاں ابراہیم کو "آباء" میں شمار کیا گیا ہے جبکہ وہ دادا تھے۔

(ج) اِتبعتُ مِلّۃَ اٰبائی ابراھیم واسحٰق۔ میں نے اپنے "آباء" ابراہیم اور اسحٰق کی ملت کی پیروی کی" ــــ یہاں بھی ابراہیم اور اسحٰق پر "آباء" کا اطلاق کیا گیا حالانکہ یہ اجداد میں سے ہیں۔

چنانچہ عبداللہ السلامی اپنی ڈکشنری "المعجم" (معجم وسیط) میں لکھتے ہیں،

" أبٌ - وهو أعمّ من الوالد فيطلق على الجدّ والأصول القديمة
مثاله - إِنَّا وَجَدْنَا آباءنا على أُمَّةٍ (الزخرف) "

یعنی، اَبٌ (باپ) کا لفظ والد سے عام ہے اس کا اطلاق دادا اور اصول قدیمہ (اوپر کے داداؤں) پر بھی ہوتا ہے، مثلاً قرآن میں ہے انا وجدنا اباءنا، ہم نے اپنے باپ داداؤں کو ایک ملت پر پایا "

(۲) قرآن میں "ابن" کے معنی

اسی طرح "ابن" (بیٹا) کے لفظ کو بھی قرآن نے وسیع معنی میں استعمال کیا ہے۔ یعنی بیٹا اور پوتا دونوں کے لئے، مثلاً، یا بَنِیْ آدمَ۔ اے آدم کے بیٹو! یا بنی اسرائیل۔ اے اسرائیل کے بیٹو!

یہاں بَنی (ابن کی جمع) کا لفظ پوتوں اور اس کے بعد کی نسل کے لئے بولا گیا ہے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے " أنا سيّد ولد آدم " میں اولاد آدم کا سید ہوں"۔ چنانچہ مشہور مفسر علامہ محمود آلوسیؒ آیت " اباءكم وابناءكم لاتدرون أيّهم أقرب لكم نفعًا " کی تفسیر میں فرماتے ہیں :

" الأباء والابناء عبارة عن الورثة الاصول والفروع فيشمل البنات والامهات والاجداد والجدات أى اصولكم وفروعكم الذين يموتون قبلكم لاتعلمون من انفع لكم منهم "

" یعنی آباء اور ابناء سے مراد وارثین اصول وفروع ہیں۔ لہذا یہ بیٹوں، ماؤں اور داداؤں اور دادیوں کو شامل ہے۔ یعنی تمہارے وہ اصول وفروع جو تم سے قبل مرے ہیں۔ تم نہیں جانتے کہ ان میں سے کون تمہارے لئے زیادہ نفع پہونچانے والے ہیں۔ (تفسیر روح المعانی جلد ۱۲-۶ مطبوعہ تہران صفحہ ۱۲)

(۳) اکثر احکام میں دادا باپ کا اور پوتا بیٹے کے قائم مقام ہوتے ہیں

(الف۔ مثلاً، قرآن نے صراحتاً صرف باپ کی منکوحہ عورت سے نکاح حرام قرار

دیا ہے۔ لیکن دادا کو باپ کا قائم مقام کر کے دادا کی منکوحہ سے بھی نکاح حرام قرار دیا جاتا ہے۔ اسی طرح قرآن میں صراحت کے ساتھ صرف بیٹے کی بیوی (بہو) سے نکاح کرنا حرام قرار دیا گیا ہے۔ لیکن پوتے کو بیٹے کے قائم مقام مان کر پوتے کی بیوی سے بھی نکاح حرام قرار دیا جاتا ہے۔ چنانچہ علامہ ابن حزمؒ لکھتے ہیں:

"ومن ذلك قوله تعالیٰ 'لا تنکحوا ما نکح اٰباؤکم' فانّ کلمۃ أب تدل علی الوالد المباشر وھنا نقلت الی معنی اوسع وھو الأب والأجداد ومثل ذلك قوله تعالیٰ 'وحلائل ابنائکم الذین من اصلابکم' فان الابن ھنا انتقلت من معناھا الاصلی الحقیقی الی معنی مجازی یشمل کل الفروع۔

یعنی 'لا تنکحوا ما نکح اٰباءکم' "ان عورتوں سے نکاح مت کرو جن سے تمہارے باپ نے نکاح کیا ہو" میں لفظ اَب براہ راست والد پر دلالت کرتا ہے مگر یہاں وسیع معنی کی طرف لے جایا گیا ہے یعنی باپ اور دادا۔ اسی طرح "وحلائل ابناءکم" (اور حرام ہیں تمہارے لئے تمہارے صلبی بیٹوں کی بیویاں) میں لفظ ابن (بیٹا) اپنے اصلی اور حقیقی معنی سے مجازی معنی کی طرف منتقل کیا گیا ہے جو تمام فروع (پوتا، پڑپوتا وغیرہ) کو شامل ہے۔"

(ابو زہرہ، ابن حزم صفحہ ۳۴۳)

(ب) شہادت کی قبولیت میں دادا مثل باپ کے ہوتا ہے۔ یعنی بیٹے کے حق میں باپ کی شہادت کا جو حکم ہے وہی دادا کی شہادت کا ہے۔

(ج) اگر کوئی اپنے (غلام) باپ کو خرید لے تو باپ فوراً آزاد ہو جاتا ہے اسی طرح دادا بھی آزاد ہو جاتا ہے۔

(د) جس طرح بیٹا باپ سے قصاص نہیں لے سکتا اسی طرح پوتا بھی دادا سے قصاص نہیں لے سکتا۔

(ہ) باپ کو بیٹے کے ترکہ میں جتنا حصہ (سدس) ملتا ہے اتنا ہی حصہ دادا کو پوتے

کے ترکہ سے ملتا ہے یعنی چھٹا حصہ۔ گویا دادا باپ کے قائم مقام ہوتا ہے۔
د۔ جس طرح بیٹے کی موجودگی کی وجہ سے شوہر نصف سے، بیوی ربع سے اور ماں ثلث سے محجوب ہوتی ہیں اسی طرح پوتے سے بھی یہ سب محجوب ہوتی ہیں گویا پوتا قائم مقام بیٹے کے ہوتا ہے۔ (دیکھئے المبسوط للسرخسی۔ جلد ۲۹-۳۰، صفحہ ۱۸۲۔ باب فرائض الجد اور حاشیہ: الرسالۃ صفحہ ۲۵۹)
غرض یہ کہ پوتے کی طرح قرآن میں دادا کی وراثت کا صراحتاً کوئی ذکر نہیں ہے۔ مگر حضرت ابوبکر صدیقؓ، حضرت ابن عباسؓ، حضرت ابن زبیرؓ جیسے جلیل القدر صحابہ نے دادا کو باپ کے قائم مقام قرار دے کر یعنی "ولابویہ لکل واحد منہما السدس" (ابوین میں سے ہر ایک کے لئے چھٹا حصہ ہے) کے اصول کے تحت داخل کر کے حصہ دلایا ہے۔ تو پھر کوئی وجہ نہیں ہے کہ پوتے کو بیٹے کا قائم مقام قرار دے کر اسے حصہ نہ دلایا جائے۔ اس لئے کہ جب دادا اپنے پوتے کے لئے باپ کے مثل ہوتا ہے تو لازمی طور پر پوتا بھی اپنے دادا کے لئے بیٹے کے مثل ہوگا کیونکہ مماثلت دونوں جانب سے ہوتی ہے نہ کہ صرف ایک جانب سے۔ لہذا جس صورت میں دادا اپنے پوتے کا وارث ہوتا ہے اس صورت میں پوتا بھی اپنے دادا کا وارث ہوگا اور جس صورت میں دادا محروم یا محجوب ہوتا ہے اس صورت میں پوتا بھی محروم قرار دیا جائے گا۔
یہاں دادا کی توریث اور محجوبیت کے احکام درج کئے جاتے ہیں۔ ۱۲۷۴
وقال ابوبکر الصدیق وابن عباس ویروی عن عائشۃ وابن الزبیر وعبداللہ بن عتبۃ- انہم جعلوہ أبًا: یعنی ابوبکر صدیق اور ابن عباس نے فرمایا نیز حضرت عائشہ اور ابن زبیر اور عبداللہ بن عتبہ سے مروی ہے کہ انھوں نے دادا کو باپ قرار دیا۔ (الرسالۃ للامام الشافعی، باب المواریث، صفحہ ۲۵۴)
حاشیہ میں ہے:
"فتح الباری ج ۱۵، صفحہ ۱۱، باب میراث الجد، وقال ابوبکر وابن عباسؓ و ابن الزبیر الجد اب" یعنی فتح الباری میں ہے کہ ابوبکرؓ، ابن عباسؓ اور ابن الزبیرؓ

نے کہا کہ دادا باپ ہے۔
اور فتح الباری کے حاشیہ میں ہے:

"وقد انعقد الاجماع علی ان الجدّ لا یرث مع وجود الاب۔ یعنی اس بات پر اجماع ہے کہ دادا باپ کی موجودگی میں وارث نہیں ہوتا ہے"۔

کتاب المؤتمر الرابع، بحوث الفقہ، صفحہ ۱۰۳ پر ہے:

"ومن ذلک قول ابی بکر ان الجد فی المیراث ابٌ فانزله فی المیراث منزلته فی کل الاحوال۔ یعنی۔ اسی قبیل سے ہے حضرت ابوبکر صدیقؓ کا یہ قول کہ بیشک دادا میراث میں مثل باپ کے ہے پس میراث کی تمام صورتوں میں دادا کو بمنزلہ باپ کے قرار دیا"۔

علامہ ابن رشدؒ فرماتے ہیں:

"واجمع العلماء علی ان الأب یحجب الجدّ وانه یقوم مقام الأب عند عدم الأب مع البنین ــــ علماء کا اس بات پر اتفاق اور اجماع ہے کہ باپ محجوب کرتا ہے دادا کو اور یہ کہ دادا باپ کے قائم مقام ہوتا ہے، باپ کی عدم موجودگی میں میّت کے بیٹوں کے ساتھ"۔
(بدایۃ المجتہد، ج ۲، صفحہ ۳۴۴)

ان حوالوں سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ دادا اس وقت پوتے کا وارث ہوتا ہے جبکہ میت (پوتا) کا باپ موجود نہ ہو۔ کیونکہ دادا اور پوتے کے درمیان "باپ" حاجب ہے اس لئے پوتا بھی باپ کی عدم موجودگی میں اپنے دادا کا وارث ہوگا (بیٹے کے قائم مقام کی حیثیت سے) اور اگر یہ حاجب (باپ) موجود ہوگا تو ان دونوں (دادا پوتا) میں سے کوئی بھی ایک دوسرے کا وارث نہیں ہوگا۔

مطلب یہ کہ دادا اور پوتا کے درمیان دراصل "باپ" ہی واسطہ اور حاجب ہے اگر یہ واسطہ درمیان سے اٹھ جائے تو دادا اور پوتا ایک دوسرے کے اقرب ہو جاتے ہیں

اس لئے دونوں ایک دوسرے کے وارث ہو سکتے ہیں۔ مگر معلوم نہیں کہاں سے اور کیسے یہ بات مشہور ہو گئی کہ "چچا" بھی حاجب اور واسطہ ہوتا ہے جس کی وجہ سے نہ صرف ناحق طور پر لاتعداد یتیم پوتے محروم ہوتے رہے ہیں بلکہ اس کو آج بھی غلط طور پر قرآن وحدیث کی طرف منسوب کر کے ایک ناقابل ترمیم اسلامی قانون تصور کیا جارہا ہے۔

مجھے یہ دیکھ کر خوشی ہوئی کہ مجھ سے پہلے بھی بعض اہل علم اسی نتیجہ پر پہونچ چکے ہیں جس پر میں پہونچا ہوں چنانچہ مولانا محمد علی آیت "یوصیکم اللّٰہ فی اولادکم" کی تفسیر میں تحریر فرماتے ہیں :

"پوتے کا حق بظاہر یہاں صرف اولاد کا ذکر ہے یعنی بیٹوں اور بیٹیوں کا۔ لیکن چونکہ لفظ "ولد" کا وسیع مفہوم ہے اس لئے اس میں اولاد کی اولاد بھی داخل ہے مگر یہاں پر تعامل نے کچھ تفریق کر دی ہے یعنی اول تو بیٹی کی اولاد کو ورثا میں شامل نہیں کیا اور دوسرے بیٹوں کی اولاد کو اس صورت میں ورثا میں شامل کیا ہے جب کوئی زندہ بیٹا موجود نہ ہو، مثلاً ایک شخص کے دو زندہ بیٹے ہیں اور ایک بیٹے کی جو مر چکا ہے اولاد موجود ہے تو اس بیٹے کی اولاد کو باقی بیٹوں کے ساتھ حصہ نہ دیا جائے گا ہاں بروئے وصیت ان کو کوئی کچھ حصہ دے سکتا ہے جس کے لئے پہلے حکم بھی آچکا ہے اور اگر کوئی بیٹا زندہ نہ ہو تو پھر بیٹوں کی اولاد ان کے قائم مقام سمجھی جائے گی ـــــ مگر قرآن کریم کا کوئی لفظ یہ ہدایت نہیں کرتا نہ نبی کریمؐ نے کوئی ایسا فیصلہ کیا کہ ایک متوفی بیٹے کی اولاد کو زندہ بیٹوں کے ساتھ اپنے متوفی دادا کا حصہ لینے سے محروم کر دیا ہو ـــــ اس لئے کہہ سکتے ہیں کہ "ولد" کے لفظ میں شامل ہونے کی وجہ سے ایک متوفی بیٹے کی اولاد زندہ بیٹوں، بیٹیوں کے ساتھ اپنے دادا کا حصہ لینے کی حقدار ہے اور اس کی تائید ایک حدیث سے ہوتی ہے جہاں پوتی کو بیٹی کے ساتھ شامل کر کے ابن مسعودؓ نے دو بیٹیاں قرار دیکر دو تہائی جائداد ان دونوں کو دیدی (بخاری) گو اس میں ان کی آپس کی تقسیم میں پھر بیٹی کو ایک قرار دے کر اسے نصف دلایا اور بقیہ چھٹا حصہ پوتی کو دلایا مگر بہر حال اس سے دلیل ملتی ہے کہ جب پوتی بیٹی کے قائم مقام ہو سکتی ہے تو پوتا بیٹے کے قائم مقام کیوں نہیں ہو سکتا۔ تعامل میں اصل آ

نبی کریمؐ کا تعامل ہے جب وہ نہیں تو باقی تعامل کوئی دلیل نہیں۔ (بیان القرآن صفحہ ۲۴۸)

پوتا جب اپنی اولاد کے ساتھ دادا کو اور دادا کی اولاد (چچا) کو چھوڑتا ہے تو دادا کو پوتے کی وراثت ملتی ہے۔ اس کے برعکس دادا جب اپنی اولاد کے ساتھ پوتے کو اور پوتے کی اولاد کو چھوڑتا ہے تو دادا کی وراثت پوتے کو نہیں ملتی ۔

پہلی صورت میں دادا اپنی اولاد کی موجودگی کے باوجود پوتے کا وارث ہوجاتا ہے مگر دوسری صورت میں وہی پوتا اپنے دادا کی اسی اولاد کی موجودگی کی وجہ سے محروم الارث قرار دیا جاتا ہے ۔ آخر ایسا کیوں؟ کیا اس نابرابری یعنی یکطرفہ توریث کو کسی آیت قرآنی، حدیث صحیح یا اجماع اور قیاس وغیرہ سے ثابت کیا جاسکتا ہے؟ اولاد ذکور و اناث میں نابرابری ہے، ابوین اور اولاد کے مابین نابرابری ہے ۔ شوہر اور بیوی کے حصہ میں فرق اور نابرابری ہے وغیرہ۔ مگر اس نابرابری کے خلاف کوئی مسلمان اپنی زبان نہیں کھول سکتا کیونکہ یہ قرآن سے ثابت ہے۔ اسی طرح اگر دادا اور پوتے کی یکطرفہ توریث قرآن یا حدیث صحیح حتیٰ کہ اجماع سے ثابت ہوتی تو اس پر چون وچرا کرنے والے کو مخالف، معاند اور مغرب زدہ کہا جاسکتا تھا مگر زیر بحث مسئلہ میں یعنی کسی ایک بیٹے کی موجودگی میں دوسرے بیٹے کے بیٹے کو محجوب یا محروم قرار دیئے جانے کا کوئی ثبوت تو کیا معنی ادنیٰ سا اشارہ بھی قرآن وحدیث میں نہیں ملتا اور نہ ہی اس پر صحابہؓ کا اجماع ثابت ہے۔ پھر کیسے اور کیوں آنکھ بند کرکے اسے قانون شریعت کہا اور مانا جاسکتا ہے؟

اس قانون میں یہ ایک مضحکہ خیز پہلو ہے کہ یتیم پوتا تو اپنے دادا سے میراث نہیں پا سکتا مگر یہی یتیم[1] پوتا اگر اپنی اولاد اور دادا کو چھوڑ کر وفات پاجائے تو ہمارے علمائے کرام اس کے ترکہ میں سے دادا کو حصہ دلاتے ہیں یعنی طرفین میں سے ایک تو وارث ہوتا ہے مگر دوسرا نہیں۔ یہ ایک اہم اشکال ہے جس کا کوئی معقول اور تشفی بخش جواب یتیم پوتے کی محجوبیت

۱۔ یتیم پوتا سے میری مراد متوفی بیٹے کا بیٹا ہے، خواہ وہ بالغ، شادی شدہ اور صاحب اولاد بھی کیوں نہ ہو۔

کے قائلین کے پاس نہیں ہے۔ ایک صاحب نے اس اشکال کے ازالہ کے لئے یہ جواب دیا ہے کہ :

"یہ صحیح ہے کہ جب کوئی مر جائے اور اپنے بعد وہ اولاد اور دادا کو چھوڑے تو دادا کو متروکہ جائداد میں سے حصہ ملتا ہے اور وہ محروم نہیں ہوتا ہے۔ مگر یہ بتایا جائے کہ اگر مرنے والا اپنے پیچھے اولاد اور دادا کے ساتھ "باپ" بھی چھوڑے تو کیا مسئلہ ہے؟ وراثت کی متعلقہ کتابوں سے ثابت ہے کہ قریب ترین قرابت چونکہ باپ کی ہے اس لئے اس کی موجودگی میں دادا محروم ہو جائے گا اور پوتے کی جائداد میں سے اسے حصہ نہیں ملے گا۔ غور کیجئے کہ اس اعتبار سے "طرفین" برابر ہوئے کہ نہیں؟ (رسالنامہ افکار ۱۹۶۳ء)

قارئین کرام غور فرمائیں کہ بات ہو رہی ہے یتیم پوتے کی اور جواب میں ارشاد ہو رہا ہے کہ

"اگر مرنے والا اپنے پیچھے اولاد اور دادا کے ساتھ "باپ" بھی چھوڑے تو کیا مسئلہ ہے؟"

گویا وہ شخص بھی "یتیم" کہلاتا ہے جس کا باپ زندہ ہو۔

پھر آگے یہ گل افشانی کی گئی ہے کہ

"تھوڑی وضاحت کے ساتھ اسے یوں سمجھئے کہ دادا کے انتقال کے بعد "باپ" یا "چچا" کی موجودگی میں پوتا محروم ہو جاتا ہے تو پوتے کے انتقال کے بعد "باپ" کے زندہ رہنے کے باعث دادا بھی محروم ہو جاتا ہے۔"

یہ گویا طرفین کے برابر ہونے کی دلیل ہوئی۔ قارئین غور فرمائیں کہ بحث ہے یتیم پوتے کی اور مثال دی جا رہی ہے اس پوتے کی جس کا باپ زندہ ہو، حالانکہ اس میں کسی کو کلام ہی نہیں ہے کیونکہ جس پوتے کا باپ زندہ ہو وہ نہ تو اپنے دادا کا وارث ہوتا ہے اور نہ دادا اس کا وارث ہوتا ہے۔ یعنی عدم توریث میں دونوں برابر ہیں۔ برخلاف یتیم پوتے کے کہ دادا تو وارث ہو جاتا ہے مگر پوتا وارث نہیں ہوتا۔

آگے مزید تشریح کرتے ہوئے کہا گیا ہے :

"اگر دادا کے انتقال کے وقت باپ یا چچا بقید حیات نہ ہوں تو جس طرح پوتا اپنے دادا سے میراث پائے گا اسی طرح پوتا کے انتقال کے وقت اگر باپ نہ ہو تو دادا کو پوتا کے ترکہ میں حصہ ملے گا اور اس طرح ایک دوسرے سے میراث پانے اور محروم ہونے میں دونوں برابر ہو جاتے ہیں"

یعنی پوتا اپنے دادا سے اسی صورت میں میراث پائے گا جب دادا کے انتقال کے وقت نہ باپ بقید حیات ہو اور نہ چچا گویا پوتے کو محجوب کرنے کے لئے باپ کے علاوہ چچا کو بھی حاجب قرار دیا جاتا ہے۔ حاصل یہ کہ دادا اپنے یتیم پوتے کی میراث بہر صورت پاتا ہے خواہ اس پوتے کی اپنی اولاد ہی کیوں نہ ہو مگر یتیم پوتا اپنے دادا کی اولاد (چچا) کی موجودگی میں میراث سے محروم ہو جاتا ہے۔ اس کے باوجود یہ کہنا کہ "اس طرح میراث پانے اور محروم ہونے میں دونوں برابر ہو جاتے ہیں" سوائے آنکھوں میں دھول جھونکنے کے اس کو اور کیا کہا جا سکتا ہے؟

موصوف نے چند غور طلب باتیں بیان کی ہیں جن کے بارے میں ان کا تبصرہ ہے کہ

"یہ چند اصولی باتیں ہیں جنھیں نظر انداز کر کے اسلام کے نظام وراثت کو نہیں سمجھا جا سکتا۔ لہذا ان اصول و کلیات کی روشنی میں کھلے ذہن و دماغ سے سوچئے کہ یتیم پوتے کو چچا کی موجودگی میں دادا کے ترکہ میں حصہ ملنا چاہیے یا نہیں؟"

ذیل میں وہ اصولی باتیں اختصار کے ساتھ درج کی جاتی ہیں:

"(۱) جمہور علماء کا اس امر پر اتفاق ہے کہ اسلامی شریعت کے مآخذ اور تفصیلی احکام کا سرچشمہ اور منبع چار چیزیں ہیں (۱) قرآن حکیم (۲) سنت نبوی (۳) اجماع (۴) قیاس۔ اسلام کا جو نظام تقسیم میراث ہے اس کی بنیاد "عقل" اور "رسم و رواج" پر نہیں ہے بلکہ دوسرے احکام کی طرح وحی الہی اور سنت نبوی پر ہے البتہ اس سلسلہ میں بعض جزئیات کا ذکر صراحتاً ان میں نہیں ملتا۔

"(۲) دوسری بات یہ کہ اسلام میں وراثت کی تقسیم میں "ضرورت" اور "افلاس" کو بنیاد نہیں بنایا گیا ہے بلکہ "نسب" اور "سبب" کو اصل قرار دیا گیا ہے یعنی وہ

رشتہ جو "نسبی" ہو یا "سببی" (یعنی نکاحی) پھر اس میں قریب و بعید رشتہ دار کا بطور خاص خیال رکھا گیا ہے۔

"(۳) تیسری بات یہ کہ ایک شخص اپنی زندگی میں زمین وجائداد، مکان، دکان اور اس طرح کی دوسری چیزوں کا مالک بن سکتا ہے مگر مرنے کے بعد اس میں یہ اہلیت باقی نہیں رہتی۔

"(۴) چوتھی بات یہ کہ مورث کی موت کے وقت موجود لوگوں میں میت سے جو زیادہ قریب ہیں ان پر ہی میت کے چھوڑے ہوئے مال کی تقسیم ہوگی اور جو میت سے قبل مرچکا ہے خواہ وہ پہلے سب سے زیادہ قریب تھا اب وہ محروم بلکہ معدوم کے حکم میں ہوگا۔"

جہاں تک اول الذکر تین اصولوں کا تعلق ہے انھیں میں بھی تسلیم کرتا ہوں یعنی قرآن، حدیث، اجماع، قیاس، عرف، مصالح مرسلہ اور استحسان کو میں بھی شریعت کے ماخذ اور مصادر مانتا ہوں۔ ضرورت وافلاس میرے نزدیک بھی وراثت کی بنیاد نہیں ہے بلکہ نسب، سبب اور ولاء کو وراثت کی اصل سمجھتا ہوں۔ میں بھی یہ مانتا ہوں کہ مرنے کے بعد کسی شخص میں یہ اہلیت نہیں ہوتی کہ وہ کسی چیز کا مالک بن سکے۔ البتہ مجھے اشکال ہے چوتھے اصول پر جس کو یتیم پوتے پر منطبق کرکے یہ کہا جاتا ہے کہ "جب حقیقی اور صلبی اور بلاواسطہ (بیٹا) موجود ہو تو ایک واسطہ حائل ہونے کے بعد وجود میں آنے والی اولاد (پوتا) کو ترکہ میں حصہ کیوں کر مل سکتا ہے؟"

پھر آگے چل کر کہا گیا ہے "تیسرے اور چوتھے اصول کے لحاظ سے بھی دیکھیے کہ جب یتیم پوتے کا باپ (عمر) ہی اپنے باپ (زید) کا وارث نہیں ہوسکا تو وہ یتیم پوتا اپنے چچا (بکر) کی موجودگی میں (جس کو متوفی زید سے قریب ترین قرابت ہے) دادا کا وارث کس طرح قرار دیا جاسکتا ہے؟ کیا یہ وراثت کے مسلمہ اصول کے خلاف نہیں ہوگا؟ ہوگا اور ضرور ہوگا۔"

تشریحات بالا سے خلاصہ کے طور پر دو باتیں واضح ہوتی ہیں: (۱) ایک یہ کہ بیٹا قریب

ترین رشتہ دار ہوتا ہے اور اس کی موجودگی میں بعید رشتہ دار کو ترکہ نہیں ملنا چاہیئے اور (۲) دوسری بات یہ کہ پوتا اپنے دادا کا بعید رشتہ دار ہوتا ہے۔

مذکورہ اصول کی روشنی میں کھلے ذہن و دماغ سے سوچتا ہوں تو واقعتاً میں بھی اسی نتیجہ پر پہونچتا ہوں کہ ـــــ کہ یتیم پوتے کو اس کے چچا کی موجودگی میں دادا کا ترکہ نہیں ملنا چاہیے کیونکہ متوفی زید کا قریب ترین رشتہ دار اس کا لڑکا (بکر) موجود ہے اس لئے یتیم پوتا متوفی زید کا بعید رشتہ دار ہونے کے سبب وارث نہیں ہو سکتا۔ اگر وارث قرار دیا جائے تو مسلّہ اصول کے خلاف ہوگا۔

مگر افسوس کہ اس مسلّمہ اصول کی نفی خود اس کی حمایت کرنے والے ہی کر دیتے ہیں۔ چوتھے اصول کو ذہن میں مستحضر کرکے جس کی بنا پر یتیم پوتا اپنے چچا کی موجودگی میں دادا کی میراث سے محروم کیا جاتا ہے، اس اصول کے حامی سوچیں اور پھر بتائیں کہ اگر یتیم پوتا اپنی اولاد اور دادا کو چھوڑ کر وفات پا جائے تو اس کی متروکہ جائداد میں دادا کو حصہ دلانا و وراثت کے اس مسلّمہ اصول کے خلاف ہوگا یا نہیں؟

اس بات کا فیصلہ کرنے سے قبل یہ سمجھ لینا چاہیئے کہ قرب اور بُعد اضافی چیزیں ہیں مثلاً دلی ـــ حیدرآباد اتنی ہی دور ہے جتنی دور حیدرآباد سے دلی۔ یا جامع مسجد سے لال قلعہ اتنا ہی قریب ہے جتنا لال قلعہ سے جامع مسجد قریب ہے۔ کہنے کا منشا یہ ہے کہ اگر پوتا اپنے دادا کا بعید رشتہ دار ہے تو دادا بھی اپنے پوتے کا بعید رشتہ دار ہی ہوگا یعنی ایسا نہیں ہو سکتا کہ پوتا تو اپنے دادا کے لئے بعید ترین رشتہ دار ہو مگر دادا اپنے اسی پوتے کے لئے قریب رشتہ دار ثابت ہو۔ اس موقع پر حضرت ابن عباسؓ کا ایک قول نقل کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے جس کے ذریعہ آپ نے حضرت زید بن ثابتؓ کو ان کی ایک فقہی اور اجتہادی غلطی پر تنبیہ فرمائی ہے اور جس کو امام ابوحنیفہؒ نے دلیل بنایا ہے علامہ سرخسیؒ کی تشریح کے ساتھ درج ہے:

"فاما ابو حنيفة احتج بما نقل عن ابن عباس انه كان يقول ـــ ألا يتق الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابناً

ولا يجعل أب الأب أباً۔ ومعنى هذا الكلام انّ الاتصال بالقرب من الجانبين يكون بصفة واحدة لا يتصور التفاوت بينهما بمنزلة المماثلة بين مثلين والأخوة بين الأخوين فاذا كان فى الموضع الذى كان الجدّ ميتاً يجعل ابن الابن قائماً مقام الابن فى حجب الاخوة من اى جانب كانوا و كان معنى القرب والاتصال فى جانبه مرجحاً فكذلك اذا كان ابن الابن الميت ميتاً يكون الجد قائماً مقام الأب فى حجب جميع الاخوة ويكون اتصاله وقربه الى الميت بالميت مرجحاً لانّ الاتصال واحد لا يعقل التفاوت بين الجانبين بوجه"

(کتاب المبسوط للسرخسی ج ۲۹-۳۰، صفحہ ۱۸۳)

یعنی۔ امام ابو حنیفہؒ نے حضرت ابن عباسؓ کے اس قول کو حجت بنایا ہے کہ کیا زید بن ثابت اللہ سے نہیں ڈرتا ہے کہ وہ بیٹے کے بیٹے (پوتے) کو تو بیٹا قرار دیتا ہے مگر باپ کے باپ (دادا) کو باپ قرار نہیں دیتا"۔ مطلب یہ کہ قرب کا باہمی تعلق طرفین میں یکساں ہوتا ہے ان دونوں کے باہمی تعلق میں کمی بیشی کا فرق متصور نہیں ہوتا جیسے دو ہم مثل چیزوں کی مماثلت یا دو بھائیوں کی اخوت میں کوئی تفاوت نہیں ہوتا۔ پس جس طرح دادا کے میت ہونے کی صورت میں بیٹے کے بیٹے (پوتے) کو بیٹا کے قائم مقام قرار دیا جاتا ہے اور قرب واتصال کے لحاظ سے پوتے کو بھائی پر ترجیح دے کر دادا کے بھائیوں کو محجوب کیا جاتا ہے ـــــ اسی طرح اگر میت متوفی بیٹے کا بیٹا (یتیم پوتا) ہو تو دادا کو باپ کے قائم مقام ہونا چاہیئے یعنی میت سے اس کے ربط و تعلق اور قرب واتصال کی بہ نسبت بھائیوں کے ترجیح قرار دے کر میت کے بھائیوں کو محجوب بالمیراث ٹھہرانا چاہیئے کیونکہ یہاں اتصال یکساں اور ایک جیسا ہے اور طرفین میں قرب واتصال کے لحاظ سے کوئی فرق یا تفاوت

نہیں سمجھا جاسکتا ہے ؟
حاصل کلام یہ کہ اگر یتیم پوتا اپنے دادا کا وارث اس کی اولاد (یعنی چچا) کی موجودگی میں نہیں ہوسکتا تو دادا کو بھی اپنے یتیم پوتے کی میراث اس کی اولاد (پڑپوتوں) کی موجودگی میں نہیں ملنی چاہیئے۔ بگرعلمائے کرام دادا کو وارث قرار دیتے ہیں۔

بہرحال جس طرح یتیم پوتے کو اس کے چچا کی موجودگی میں دادا کا ترکہ دینے سے وراثت کے مذکورہ مسلمہ اصول کی خلاف ورزی ہوتی ہے اسی طرح یتیم پوتے کی میراث میں (اس کی اولاد یعنی پڑپوتوں کے ہوتے ہوئے جو قریب ترین رشتہ دار ہیں) دادا کو حصہ دیئے جانے سے بھی خلاف ورزی لازم آتی ہے۔

یتیم پوتے کی محجوبیت کو ثابت کرنے کے لیے حضرت زید بن ثابتؓ کے قول کو بطور دلیل پیش کیا جاتا ہے جسے امام بخاری نے نقل فرمایا ہے۔

"ولد الابناء بمنزلة الولد اذا لم یکن دونھم ولد....
ولا یرث ولد الابن مع الابن ـــ کہ پوتے، لڑکوں کی عدم موجودگی میں بالکل بمنزلہ بیٹے کے ہوتے ہیں۔ . . اور بیٹے کی موجودگی میں بیٹے کا بیٹا وارث نہیں ہوتا . . . (بخاری، ج ۲، صفحہ ۹۹۷)

جس پر علامہ عینی نے اپنی شرح بخاری میں فرمایا ہے کہ "وھذا الذی قالہ زید اجماع" ۔ حضرت زید نے جو کچھ کہا ہے اس پر اجماع ہے۔ (شرح بخاری)
اور اس کی تائید میں ابوبکر الجصاص کی یہ تشریح بھی پیش کی جاتی ہے،

"ولم یختلف اھل العلم فی انّ المراد بقولہ تعالیٰ
یوصیکم اللہ فی اولادکم" اولاد الصلب وان ولد
الولد غیر داخل مع ولد الصلب وانہ اذا لم یکن ولد
الصلب فالمراد اولاد البنین دون اولاد البنات۔ یعنی
اس بارے میں اہل علم کا اختلاف نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ کے قول "یوصیکم اللہ فی اولادکم" میں براہ راست اولاد مراد ہے اور صلبی بیٹے کی موجودگی

میں بیٹے ہی اس کے مصداق ہیں پوتا نہیں اور جب صلبی اولاد نہ ہو تب
لڑکے کی اولاد (پوتا پوتی) ترکہ پانے کے مستحق ہوں گے لڑکی کی اولاد
(نواسہ نواسی) نہیں۔" (احکام القرآن للجصاص، ج ۲، صفحہ ۸۰)

اور حضرت زید بن ثابتؓ کے متعلق (مسئلہ وراثت میں ان کی ایک غلطی پر) حضرت ابن عباسؓ کا یہ ریمارک آچکا ہے کہ "الا یتقی اللہ زید بن ثابت یجعل ابن الابن ابنًا ولا یجعل اب الأب ابًا" (کیا زید بن ثابت اللہ سے نہیں ڈرتا ہے کہ وہ بیٹے کے بیٹے کو بیٹا قرار دیتا ہے مگر باپ کے باپ کو باپ قرار نہیں دیتا؟) یتیم پوتے کی مجوبیت کے سلسلہ میں حضرت زید بن ثابت کے جس قول کو دلیل بنایا جاتا ہے اس کی شرعی حیثیت سمجھنے میں حافظ اسلم جیراجپوری کی مندرجہ ذیل عبارت سے بڑی مدد مل سکتی ہے:

فان قیل کیف یرث ولد الابن المتوفی ابوہ مع الابن الاخر لمیت؟ وفی صحیح البخاری انہ "لایرث ولد الابن مع الابن" قلنا انہ لیس بحدیث النبی صلی اللہ علیہ وسلم بل قول زید بن ثابتؓ ویظہر من مطالعۃ کتب الحدیث والتفسیر انہ ما کان عند الصحابۃ فی اکثر مسائل الوراثۃ الا الرأی وکان احدھم یرد رأی الاخر فقد نقل السیوطی فی "الاکلیل" عن ابن عباسؓ انہ أرسل الی زید بن ثابت أتجد فی کتاب اللہ للأم ثلث ما بقی؟ فقال انما أنت رجل تقول برایک وأنا رجل أقول برائی وفی فتح الباری عن عبیدۃ انہ قال حفظت عن عمر فی الجد مائۃ قضیۃ مختلفۃ" یعنی اگر یہ کہا جائے کہ متوفی بیٹے کا بیٹا (یتیم پوتا) دادا کا وارث۔ میت (دادا) کے دوسرے بیٹے (چچا) کی موجودگی میں کیوں کر ہو سکتا ہے جبکہ صحیح بخاری میں ہے کہ "بیٹے کا بیٹا بیٹے کے ساتھ وارث نہیں ہوتا" تو جواباً ہم کہیں گے کہ یہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث نہیں ہے بلکہ زید بن ثابت کا قول ہے۔ اور کتب حدیث و تفسیر کے مطالعہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ وراثت کے اکثر مسائل میں صحابہ کرامؓ کے پاس

صرف ان کی ذاتی رائے ہوتی تھی۔ اور دو حضرات ایک دوسرے کی رائے کو رد کرتے رہتے تھے چنانچہ علامہ سیوطیؒ نے الاکلیل میں نقل فرمایا ہے کہ حضرت ابن عباسؓ نے زید بن ثابت سے دریافت کروایا تھا کہ کیا وہ کتاب اللہ میں یہ حکم پاتے ہیں کہ ۔۔ "ماں کے لئے باقی ماندہ ترکہ کا ایک ثلث ہے؟" تو زید بن ثابت نے کہا تھا آپ کو اپنی رائے کے اظہار کا اختیار ہے اور مجھے بھی اپنی رائے کے اظہار کا حق ہے ۔ اور فتح الباری میں عبیدہ سے منقول ہے کہ انھوں نے حضرت عمرؓ سے دادا کے بارے میں سو مختلف قضیئے مجھے یاد ہیں۔"

(الوراثۃ فی الاسلام از مولانا اسلم جیراجپوری)

پھر حضرت زید بن ثابتؓ کے مقولہ سے جس کو دلیل کے طور پر پیش کیا جاتا ہے یعنی "لایرث ولد الابن مع الابن" اس میں چچا کی موجودگی میں یتیم پوتے کی عدم توریث کی کوئی صراحت نہیں ہے۔ کیونکہ اس میں یہ نہیں کہا گیا ہے کہ "میت کا بیٹا اپنے بیٹوں کے علاوہ اپنے بھائی کے بیٹوں بھتیجوں کو بھی محروم کر دیتا ہے" یا یہ کہ "کسی ایک بیٹے کی موجودگی سے دوسرے متوفی بیٹے کا بیٹا بھی محجوب ہو جائے گا۔ ہاں اگر "لایرث ولد ابنٍ مع ابنٍ" فرمایا گیا ہوتا یعنی لفظ "ابن" نکرہ ہوتا تو یہ مفہوم نکل سکتا تھا مگر ان کے مقولہ میں لفظ "الابن" معرف باللام ہے لہٰذا اس کا مفہوم یہ ہوتا ہے کہ "بیٹے کا بیٹا اسی بیٹے کی موجودگی میں وارث نہیں ہوگا۔" ظاہر ہے اس سے صرف یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ باپ بیٹا دونوں ایک ساتھ وارث نہیں ہوں گے یعنی میت کا بیٹا وارث ہوگا اس بیٹے کا بیٹا پوتا، وارث نہیں ہوگا۔

اگر اس پر بقول علامہ عینیؒ اجماع ثابت ہے تو اس اجماع پر نہ کوئی اعتراض ہو سکتا ہے اور نہ ہی زید بن ثابت کے قول کو غلط قرار دیا جا سکتا ہے۔ کیونکہ اس سے جو بات ثابت ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ "دادا کے مرنے پر جس پوتے کا باپ زندہ ہو وارث وہ نہیں ہوتا بلکہ اس کا باپ وارث ہوتا ہے۔" "لایرث ولد الابن المتوفی مع ابنٍ آخر" یا "العم یحجب ابن اخیہ المتوفی" (یعنی چچا اپنے یتیم بھتیجے کو محجوب کرتا ہے) کہیں نہیں کہا گیا ہے۔

آگے بڑھنے سے پہلے علامہ جصاص کی اس تشریح اور تفسیر کا سرسری جائزہ لے لینا مناسب ہے جس کو بعض حضرات چچا کی موجودگی میں یتیم پوتے کو محجوب ثابت کرنے کے لئے دلیل کی حیثیت سے پیش کرتے ہیں۔ یعنی "اللہ تعالیٰ کے قول یوصیکم اللہ فی اولادکم میں اطلاق سے براہ راست اولاد مراد ہے اور یہ کہ صلبی بیٹے کی موجودگی میں بیٹے ہی اس کے مصداق ہیں پوتا نہیں اور جب صلبی اولاد نہ ہو تب لڑکے کی اولاد ترکہ پانے کی مستحق ہوگی لڑکی کی اولاد نہیں۔" (احکام القرآن، ج ۲، صفحہ ۸)

غور کیا جائے علامہ جصاص نے کہاں یہ کہا ہے کہ "چچا کی موجودگی میں یتیم پوتا وارث نہیں ہوتا"؟ دیسے یہ بات تو ہر شخص مانتا ہے کہ اگر بیٹا (صلبی اولاد) اور اس بیٹے کا بیٹا (پوتا) دونوں موجود ہوں تو وراثت کا مستحق بیٹا ہوگا نہ کہ اس کے بیٹے کا بیٹا (پوتا) اور اگر پوتے کا باپ یعنی میت کا بیٹا موجود نہ ہو تو پوتا وارث ہوگا۔ علامہ جصاص کے الفاظ پر غور کیا جائے انھوں نے ہرگز یہ نہیں فرمایا ہے کہ "کسی ایک بیٹے کی موجودگی میں دوسرے متوفی بیٹوں کی اولاد وراثت سے محروم قرار پائے گی"۔

اور پھر یہ کہ علامہ ابوبکر الجصاص جس قدر بھی مشہور و معروف محقق ہوں مگر تنہا ان کی بات سند نہیں بن سکتی۔ آئیے لفظ "ولد" یا "اولاد" کے استعمال اور اس کے مصداق کے بارے میں دوسرے علماء محققین کی آراء دیکھیں۔ اسی آیت "یوصیکم اللہ فی اولادکم" میں وارد لفظ "اولاد" کی تحقیق میں ابو محمد بن عبداللہ المعروف بابن العربی جو علامہ جصاص سے کسی طرح کم معروف محقق نہیں ہیں، لکھتے ہیں "یتناول کل ولد کان موجوداً من صلب الرجل دنیاً او بعیداً" یعنی لفظ اولاد ان تمام کو شامل ہے جو مرد کے صلب سے پیدا ہو خواہ وہ قریب ہو یا بعید" (یعنی بیٹا۔ پوتا۔ پڑپوتا وغیرہ) (احکام القرآن ج ۱، صفحہ ۳۳۲)

واسم الولد یقع علی الابنۃ وبنت الابن کما یقع علی الابن وابن الابن فی اللغۃ وفی القرآن" (المحلی، کتاب المواریث، ۴، صفحہ ۱۸۶)

(ترجمہ: اور ولد کا اطلاق بیٹی اور پوتی پر بھی ہوتا ہے جیسا کہ بیٹے اور پوتے پر ہوتا ہے لغت اور قرآن میں۔)

علامہ نظام الدین نیشاپوری تحریر فرماتے ہیں :-

" سئلت عن ولد الولد فقیل اسم الولد یقع علی ولد الابن"
یعنی ولد الولد (پوتا) کے بارے میں پوچھا گیا تو کہا گیا کہ ولد کا لفظ ولد الابن (پوتا) پر بھی واقع ہوتا ہے "۔ (تفسیر غرائب القرآن، الجزء الرابع، صفحہ ۱۹۲)

علامہ شوکانی لکھتے ہیں " و قد اختلفوا هل يدخل اولاد الاولاد ام لا؟ فقالت الشافعية انهم يدخلون مجازًا لا حقيقةً و قالت الحنفية انه يتناولهم لفظ الاولاد حقيقةً اذا لم يوجد اولاد الصلب ولا خلاف ان بني البنين كالبنين في الميراث مع عدمهم و انما الخلاف في دلالة لفظ الاولاد على اولادهم مع عدمهم "۔ کہ علماء کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ آیا " فی اولادکم" میں اولاد کی اولاد داخل ہیں یا نہیں؟ شافعیہ کا کہنا ہے کہ اولاد میں " اولاد الاولاد" مجازاً داخل ہیں اور حنفیہ کا کہنا ہے کہ لفظ اولاد حقیقتاً اولاد کی اولاد کو شامل ہے جبکہ صلبی اولاد نہ ہو اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ بیٹوں کے بیٹے (پوتے) میراث میں بیٹوں ہی کی طرح ہوتے ہیں جبکہ بیٹے نہ ہوں۔ البتہ اختلاف لفظ اولاد کی دلالت میں ہے کہ آیا اس کے مدلول اولاد کی اولاد (پوتے) ہیں یا نہیں؟" (تفسیر فتح القدیر، ج اول صفحہ ۴۳۱)

علامہ ابوبکر الجصاص کی یہ بات بھی قابل تسلیم نہیں ہے کہ ـــ " جب صلبی اولاد موجود نہ ہو تب لڑکے کی اولاد (پوتا پوتی) ترکہ پانے کی مستحق ہوگی۔ لڑکی کی اولاد (نواسہ نواسی) نہیں"!

ذیل میں موسوعۃ جمال عبدالناصر فی الفقہ الاسلامی سے ابن البنت کے احکام درج کئے جاتے ہیں :

" والأصح في توريثهم مذهب أهل التنزيل وهو أن ينزل كل فرع منزلة أصله الذى يدلى به إلى الميت فيجعل ولد البنت كأمه "۔ یعنی ان لوگوں (نواسوں) کی وراثت کے بارے میں اہل تنزیل کا مسلک زیادہ صحیح ہے وہ یہ کہ ہر فرع کو اس کی اصل کے منزلہ میں رکھا جائے جو میت اور فرع کے درمیان واسطہ ہے لہٰذا بیٹی کے بیٹا (نواسہ) کو بیٹی کا قائم مقام قرار دیا جائے "۔ (بحوالہ

الشرح الکبیر وحاشیہ الدسوقی، ج ۴، صفحہ ۴۶۸) آگے امامیہ کا مسلک یہ بتایا گیا ہے کہ "یأخذ کلٌّ منہم نصیب من یتقرب بہ فلابن البنت ثلث و لبنت الابن ثلثان۔ ہر فرع (پوتا، پوتی نواسہ، نواسی) کو وہی حصہ ملے گا جو اس کی اصل (درمیانی واسطہ) کو ملتا ہے لہٰذا نواسہ کو ایک ثلث اور پوتی کو دو ثلث ملے گا"۔

"لاشبہۃ فی کون اولاد الاولاد اولاداً۔ وإن کن إناثا۔ اولاداً۔ یعنی نواسوں اور نواسیوں کے اولاد ہونے میں کوئی شبہہ نہیں ہے"۔ لو قال وقفت علی اولادولدی فانہ حینئذٍ ید خل اولاد البنین والبنات بغیر اشکال" اگر کسی نے یہ کہا کہ میں اپنی اولاد کی اولاد کے لئے وقف کرتا ہوں تو بلاشبہ ایسی صورت میں بیٹوں اور بیٹیوں کی اولاد اس میں شریک ہوں گی"۔ (موسوعۃ جمال عبدالناصر فی الفقہ الاسلامی، الجزء الثانی، صفحہ ۱۱، ابن البنت)۔ بہر حال اگر کھینچ تان کر علامہ جصاص کے قول سے یہی مطلب نکالا جائے کہ اس سے یتیم پوتے کا چچا کی موجودگی میں محروم ہونا ثابت ہوتا ہے تب بھی اس کو قرآن وحدیث کا درجہ نہیں دیا جا سکتا ہے۔

پہلے کسی جگہ چند اصولی باتوں کے ضمن میں یہ کہا گیا تھا کہ "کوئی شخص زندگی میں زمین جائداد کا مالک اور وارث بن سکتا ہے مگر مرنے کے بعد اس میں یہ اہلیت باقی نہیں رہتی۔ نیز یہ کہ مورث کی موت کے وقت موجود لوگوں میں میت سے جو زیادہ قریب ہیں ان پر ہی میت کے چھوڑے ہوئے مال کی تقسیم ہوگی اور جو میت سے قبل مر چکا ہے خواہ وہ پہلے سب سے زیادہ قریب تھا اب وہ محروم بلکہ معدوم کے حکم میں ہوگا"۔ اور اس سے یہ نتیجہ نکالا گیا تھا کہ چونکہ یتیم پوتے کا باپ اپنے باپ کی زندگی میں ہی مر چکا تھا اس لئے خود اس میں اپنے باپ کی جائداد کے مالک اور وارث بننے کی اہلیت نہ رہی اور وہ محروم بلکہ معدوم کے حکم میں ہو گیا تو اس کا بیٹا کیسے وارث بن سکتا ہے جبکہ متوفی دادا کا قریب ترین رشتہ دار اس کا دوسرا بیٹا (یعنی یتیم پوتے کا چچا) موجود ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ یتیم بیٹے کا باپ اپنے بیٹے کی زندگی میں مر جانے کے سبب اس میں اس بات کی اہلیت نہیں رہتی کہ وہ اپنے یتیم بیٹے کی جائداد کا وارث بن سکے

بلکہ وہ معدوم کے حکم میں ہے۔ یعنی وہ خود اپنے یتیم بیٹے کا وارث نہیں بن سکا تو اس کا باپ (یعنی دادا) کیسے وارث بن سکتا ہے جبکہ یتیم بیٹے کی اپنی صلبی اولاد موجود ہو؟ مگر فقہاء کرام دادا کو وارث قرار دیتے ہیں۔ بس جیسے دادا کو یتیم پوتے کی وراثت دلائی جاتی ہے ویسے ہی یتیم پوتے کو بھی دادا کی میراث دلوائی جائے۔ یعنی مذکورہ اصول کو یاتو دونوں پر نافذ ہونا چاہیئے یا دونوں کے حق میں اس اصول کو بالائے طاق رکھنا چاہیئے۔ یہی انصاف کا تقاضا ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ

(۱) قرآن وحدیث میں دادا اور پوتا کی توریث وعدم توریث کا الگ سے کوئی صریح حکم بیان نہیں کیا گیا ہے۔ [illegible] اجتہاد کر کے باپ کی غیر موجودگی میں دادا کو باپ کا قائم مقام، اور اسی طرح بیٹے کی عدم موجودگی میں پوتے کو بیٹے کا قائم مقام قرار دیا ہے اور یہ حکم یا مسئلہ کتاب وسنت سے نہیں بلکہ اجماع سے ثابت ہے جیسا کہ صاحب تنویر الابصار وشامیؒ کا بیان ہے کہ "ثم یقسم الباقی بعد ذلک بین ورثتہ ای الذین ثبت ارثھم بالکتاب او السنۃ کقولہ علیہ الصلوۃ والسلام 'اطعموا الجدات السدس' او الاجماع کجعل الجد کالأب وابن الابن کالابن"۔ (تنویر الابصار۔ شامی، ج ۵، صفحہ ۴۸۵)

خط کشیدہ آخری سطر سے ظاہر ہے کہ "دادا کو باپ کے مانند اور پوتے کو بیٹے کے مثل اجماع کے ذریعہ قرار دیا گیا ہے۔

(۲) دادا اپنے پوتے کا بالواسطہ باپ ہے اسی طرح پوتا اپنے دادا کی بالواسطہ اولاد ہے۔ لہٰذا دادا اپنے پوتے کے لئے باپ کا قائم مقام اور پوتا اپنے کے لیے بیٹے کا قائم مقام اسی وقت ہوگا جبکہ دونوں کے درمیان پایا جانے والا واسطہ موجود نہ ہو۔ واسطہ کی موجودگی میں دونوں میں سے کوئی کسی کا قائم مقام نہیں ہو سکتا، اور یہ واسطہ ہے دادا کا وہ بیٹا جو پوتے کا باپ ہے۔

(۳) اور قائم مقامی کا مطلب یہ ہے کہ جو جو احکام باپ اور بیٹے کے ہیں وہی احکام

باپ کے قائم مقام (دادا) اور بیٹے کے قائم مقام (یعنی پوتے) کے بھی ہوں کے مثلاً باپ ذوی الفروض ہوتا ہے تو اس کا قائم مقام (دادا) بھی ذوی الفروض ہوگا۔ اسی طرح بیٹا عصبہ ہوتا ہے تو اس کا قائم مقام (پوتا) بھی عصبہ ہوگا۔ دادا چونکہ اپنے اسی پوتے کے لئے باپ کا قائم مقام اور ذوی الفروض بنتا ہے جس کا باپ مرگیا ہو۔ لہذا وہ پوتا (متوفی بیٹے کا بیٹا) بھی اپنے دادا کے لئے بیٹے کا قائم مقام اور عصبہ ہوجاتا ہے۔ چنانچہ اگر اس پوتے کا انتقال ہوجائے تو دادا کو اتنا ہی ترکہ ملتا ہے جتنا باپ کو ملا کرتا ہے اور اگر دادا کی وفات ہوجائے تو اس کی بھی میراث پوتے کو ملتی ہے اور اتنی ہی ملتی ہے جتنی اس کے متوفی بیٹے کو ملتی۔ اور جس پوتے کا باپ زندہ ہے اس کے لئے نہ تو دادا۔ باپ کا قائم مقام اور ذوی الفروض ہوتا ہے اور نہ ہی پوتا اپنے دادا کے لئے بیٹے کا قائم مقام اور عصبہ ہوتا ہے۔ لہذا دونوں میں سے کوئی کسی کا وارث نہیں ہوتا کیونکہ دونوں کے درمیان پایا جانے والا واسطہ۔ پوتے کا باپ۔ موجود ہے۔

دادا کا ذوی الفروض ہونا اس بات کی علامت ہے کہ وہ باپ کا قائم [illegible] گیا ہے لہذا جس کے لئے وہ باپ کا قائم مقام ہوگیا ہے وہ بھی اس کے دادا کے [illegible] بیٹے کا قائم مقام اور عصبہ ہوگیا۔ کیونکہ ابوۃ اور بنوۃ اضافی اور تقابلی رشتے ہیں مثلاً زید اگر بکر کا باپ ہے تو بکر لازماً زید کا بیٹا ہی ہوگا بھائی یا چچا نہیں ہوسکتا۔ یہ بات اتنی موٹی ہے کہ اس سے معمولی عقل کا آدمی بھی انکار نہیں کرسکتا۔ خلاصہ یہ کہ جس طرح باپ ذوی الفروض اور بیٹا عصبہ ہونے کے سبب ایک دوسرے کے وارث ہوتے ہیں اسی طرح واسطہ (یا باپ) کی عدم موجودگی میں دادا باپ کے قائم مقام اور ذوی الفروض اور پوتا بیٹے کا قائم مقام اور عصبہ ہوگا اور دونوں کو ایک دوسرے کا وارث ہونا چاہیئے اور ایسا کرنا نہ قرآن و حدیث کے خلاف ہے اور نہ اجماع کے۔ بلکہ یکطرفہ طور پر صرف دادا کو ذوی الفروض قرار دے کر پوتے کا وارث قرار دینا اور پوتے کو محض اس کے چچا کی وجہ سے عصبہ نہ ماننا اور دادا کے ترکہ محروم کردینا ترجیح بلا مرجح ہے۔

ابھی حال ہی میں ایک صاحب نے یتیم پوتے کی محجوبیت اور عدم توریث کو اصول

شریعت اور علم الفرائض کی روشنی میں درست ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ انھوں نے خود یہ سوال قائم کیا ہے کہ "۔۔۔ تاہم یہ سوال اپنی جگہ برقرار رہتا ہے کہ پوتا جب اپنی اولاد کے ساتھ دادا کو اور دادا کی اولاد (چچا) کو چھوڑتا ہے تو دادا کو پوتے کی وراثت ملتی ہے اس کے برعکس دادا جب اپنی اولاد کے ساتھ پوتا کو اور پوتے کی اولاد کو چھوڑتا ہے تو دادا کی وراثت پوتے کو کیوں نہیں ملتی ہے؟" اور اس کی علت یا وجہ وہ یہ بتاتے ہیں کہ " وراثت پانے میں جس دادا اور پوتا کی نابرابری کا اشکال کیا جاتا ہے اس میں دادا اور پوتا دونوں کے مابین پہلا عامل (یعنی رشتہ) اور دوسرا عامل (یعنی دوسرے ورثار کی موجودگی) ایک جیسا ہے یعنی دادا اور پوتا دونوں کا سبب وراثت "نسبی قرابت" ہے۔ اور دادا جب مرا تو اپنی اولاد اور پوتے کو چھوڑا، ٹھیک اسی طرح جب پوتا مرا تو اپنی اولاد اور دادا کو چھوڑا مگر تیسرا عامل جہت توریث (وارث کی نوعیت) مختلف ہے کیونکہ زیر بحث مسئلہ میں دادا اپنے پوتے کا ذوی الفروض ہے جبکہ پوتا اپنے دادا کا عصبہ ہے اور جب تک طرفین میں جہت توریث بھی یکساں نہ ہو ترکہ پانے میں نابرابری ہوگی مگر یہ نابرابری اجتہادی غلطی کی دلیل نہ ہوگی۔"

اس میں شک نہیں کہ زیر بحث مسئلہ میں دادا اپنے پوتے کا ذوی الفروض ہے اور پوتا اپنے دادا کا عصبہ ہے ــــ مگر یہ کہنا کہ "جب تک طرفین میں جہت توریث بھی یکساں نہ ہو ترکہ پانے میں نابرابری ہوگی" میرے ناقص خیال میں صحیح نہیں ہے۔ آخر باپ اور بیٹا بھی تو آپس میں ایک دوسرے کے لئے ذوی الفروض اور عصبہ ہی ہوتے ہیں یعنی جہتِ توریث مختلف ہوتی ہے اس کے باوجود باپ کے مرنے پر بیٹے کو عصبہ ہونے کی بنا پر اور بیٹے کے مرنے پر باپ کو ذوی الفروض ہونے کی بنا پر ایک دوسرے کا ترکہ ملتا ہے سوال برابری یا نابرابری کا نہیں بلکہ ملنے اور نہ ملنے کا ہے۔

اوّلاً تو یہ کہنا میری سمجھ میں نہیں آرہا ہے کہ "برابر برابر ترکہ پانے کے لئے "جہت توریث" کا ہم نوع ہونا ضروری ہے۔" آخر کیا مقصد رکھتا ہے؟ کیونکہ سوال ترکہ کی برابری کا نہیں ہے کہ جتنا دادا کو ملتا ہے اتنا ہی پوتے کو ملنا چاہیے۔ بلکہ یہ ہے کہ دادا کو ملتا ہے مگر پوتے کو بالکل

نہیں ملتا آخر کیوں ؟ ـــ پھر جہت توریث کا ہر جگہ یکساں اور ہم نوع ہونا تو ناممکن سی بات ہے ۔ باپ بیٹا، ماں بیٹی، بھائی بہن اور بہن اور میاں بیوی وغیرہ بھی تو ایک دوسرے کے لئے یکساں اور ہم نوع نہیں ہیں مگر ایک دوسرے کی میراث پاتے ہیں، خواہ برابر نہ ہو ۔

یہ بات مسلم ہے کہ جس پوتے کا باپ زندہ ہو ۔ دادا اس کے لئے باپ کا قائم مقام اور ذوی الفروض نہیں ہوتا ہے اور نہ وہ پوتا اپنے دادا کے لئے بیٹے کا قائم مقام اور عصبہ ہوتا ہے ۔ اس کے برخلاف جس پوتے کا باپ مر چکا ہو اس کے لئے دادا کو باپ کے قائم مقام اور اسی قائم مقامی کی بنا پر ذوی الفروض بھی قرار دیا گیا ہے ۔ لہذا اس پوتے کو بھی بیٹے کا قائم مقام اور عصبہ قرار دینا ہوگا ۔ اگر ایسا نہیں کیا جاتا ہے تو سراسر بے انصافی ہے اور اس کی کوئی توجیہہ پیش کرنے سے عقل بھی قاصر ہے اور شریعت بھی ـــ اس کو مثال سے یوں سمجھا جا سکتا ہے ۔ کہ زید کے دو پوتے ہوں ایک حامد جس کا باپ عمر مر چکا ہو اور دوسرا خالد جس کا باپ بکر بقید حیات ہو یعنی صورت یہ ہو :

زید

عمر متوفی — بکر زندہ

حامد — خالد

تو دادا زید اپنے ایک پوتا خالد کے لئے باپ کا قائم مقام یا ذوی الفروض نہیں ہوتا ہے اور نہ خالد زید کے لئے بیٹے کا قائم مقام اور عصبہ ہوتا ہے کیوں کہ ان دونوں کے درمیان واسطہ موجود ہے یعنی بکر ۔ اس کے برخلاف زید اپنے یتیم پوتے حامد کے لئے باپ کا قائم مقام اور ذوی الفروض اس لئے بن جاتا ہے کہ درمیانی واسطہ عمر مر چکا ہے ۔ لہذا انصاف کا تقاضا یہ ہے کہ حامد بھی زید کے لئے بیٹے کا قائم مقام اور عصبہ ہو

فاضل مضمون نگار کا یہ مشورہ کہ ـــ " دادا کو دادا اور پوتے کو پوتا نہ کہا جائے " تھوڑی دیر کے لئے قبول بھی کر لیا جائے تو کیا دادا حقیقت میں دادا اور پوتا حقیقت میں پوتا نہیں رہتے ؟ اور کیا طرفین کے ہم نوع نہ ہونے سے یعنی ـــ ایک کے ذوی الفروض اور دوسرے کے عصبہ ہونے سے دونوں آپس میں ایک دوسرے کے وارث نہیں ہوتے

ہیں ؟ — اگر یہی بات ہے تو پھر کوئی یہ کہہ سکتا ہے کہ "جب باپ اپنے بیٹے کو چھوڑ کر مرا تو یہ مت کہیے کہ اس نے بیٹے کو چھوڑا بلکہ یہ کہیے کہ اس نے عصبہ کو چھوڑا اور جب بیٹا اپنے باپ کو چھوڑ کر مرا تو یہ مت کہیے کہ اس نے اپنے باپ کو چھوڑا بلکہ یہ کہیے کہ اس نے ذوی الفروض کو چھوڑا" (یا محض ایسا فرض کر لینے سے عصبہ (بیٹے) کی وراثت باپ کو یا ذوی الفروض (باپ) کی وراثت بیٹے کو نہیں ملے گی ؟ صرف اس لئے کہ جہت توریث مختلف ہے — پھر کیا وجہ ہے کہ جہت توریث مختلف ہونے کے باوجود باپ بیٹے کو ایک دوسرے کا وارث قرار دیا جاتا ہے مگر باپ بیٹا کے قائم مقام . دادا پوتا . کی صورت میں صرف قائم مقام ذوی الفروض (دادا) وارث ہوتا ہے مگر قائم مقام عصبہ (پوتا) وارث نہیں ہوتا ؟

بالواسطہ اولاد (پوتا) کو واسطہ کی موجودگی میں بھی عصبۂ بعید قرار دیا جاتا ہے اور واسطہ کی عدم موجودگی میں بھی . یعنی متوفی بیٹے کا بیٹا اور زندہ بیٹے کے بیٹا میں کوئی فرق نہیں کیا جاتا ہے — اگر پوتا ہر حال میں دادا کے لئے عصبۂ بعید ہی ہوتا ہے خواہ اس پوتے کا باپ زندہ ہو یا مرگیا ہو تو پھر کیا وجہ ہے کہ دادا اپنے اس عصبۂ بعید (پوتے) کا تو ذوی الفروض اور وارث نہیں ہوتا جس کا باپ زندہ ہو مگر جس عصبۂ بعید (پوتے) کا باپ مرگیا ہو دادا کو اس کا ذوی الفروض اور وارث قرار دیا جاتا ہے ؟ کیا اس سوال کا اطمینان بخش جواب اور یکطرفہ توریث کی کوئی عقلی اور نقلی دلیل علم میراث کی کتابوں میں موجود ہے ؟ اگر نہیں تو پھر لکیر پیٹتے رہنے کی غرض اس کے سوا اور کیا ہوسکتی ہے کہ فقہ اور علم میراث کی اس کمزوری پر پردہ پڑا ہے خواہ اس کے چلتے لاتعداد یتیم پوتے قیامت تک اپنے جائز حق سے محروم ہوتے رہیں ؟

حاجب کون . باپ یا چچا ؟

پہلے اس سوال کو حل کرنا چاہیئے کہ دادا اور پوتا کے درمیان اصل میں حاجب کون ہے ؟ یعنی دونوں کو ایک دوسرے کی وراثت سے محجوب کرنے والا باپ ہے یا چچا — اگر دادا کی میراث سے پوتے کو اور پوتے کی میراث سے دادا کو محجوب کرنے والا (حاجب) باپ کو مانا جائے تو یہ بات معقول بھی ہے اور اس پر سب کا اتفاق بھی ہے . چنانچہ باپ کی عدم موجودگی میں پوتے کی وراثت دادا کو ملتی ہے باپ کے قائم مقام ہونے کی بنا پر اور دادا کی وراثت

پوتے کو ملتی ہے ۔ بیٹے کے قائم مقام ہونے کی بنا پر (جبکہ سرے سے کوئی چچا نہ ہو) اس پر سب کا اتفاق اور اجماع ہے ۔ اور باپ کے بجائے چچا کو حاجب مانا جائے تو پھر اس کی موجودگی میں نہ دادا کی وراثت پوتے کو اور نہ پوتے کی وراثت دادا کو ملنی چاہیئے ۔ کیونکہ حاجب کہتے ہی اُسے ہیں جو دو وارثوں کے درمیان حجاب اور پردہ بن کر حائل ہو۔ مگر دیکھا جاتا ہے کہ پوتے کی وراثت چچا کی موجودگی کے باوجود (جس کو حاجب فرض کیا جاتا ہے) دادا کو دی جاتی ہے یعنی چچا حاجب نہیں رہتا ہے ۔ اسی طرح اگر کسی پوتے کا چچا انتقال کر جائے (یعنی جس کو حاجب فرض کیا جاتا ہے وہ درمیان سے اٹھ جائے ۔ اور باپ زندہ ہو) تو دونوں کو ایک دوسرے کا ترکہ ملنا چاہیئے مگر نہیں ملتا ہے ۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ دراصل حاجب باپ ہے نہ کہ چچا۔ اس لئے چچا کی موجودگی اور عدم موجودگی سے پوتے کی وراثت پر کوئی فرق اور اثر نہیں پڑنا چاہیئے ۔ یعنی یا تو چچا کی موجودگی کی وجہ سے یتیم پوتے کو دادا کی میراث سے محروم نہیں کیا جانا چاہیئے یا پھر دادا کو بھی محروم کیا جانا چاہیئے ۔ چنانچہ علامہ ابن رشدؒ فرماتے ہیں "والابناء یحجبون بنیھم والاباء اجدادھم" یعنی بیٹے اپنے بیٹوں کو محجوب کرتے ہیں اور باپ ان کے داداؤں کو۔" (بدایۃ المجتہد، ج ۲، باب الحجب صفحہ ۳۹۴)

"الابناء یحجبون بنیھم" (بیٹے اپنے بیٹوں کو محجوب کرتے ہیں) قابل غور ہے یعنی میت کے بیٹے اپنے بیٹوں کے لئے حاجب ہوتے ہیں نہ کہ اپنے بھائی کے بیٹوں (بھتیجوں) کے لئے ۔ یہی مطلب ہے حضرت زید بن ثابتؓ کے مقولہ "لایرث ولد الابن مع الابن" (بیٹے کا بیٹا اس بیٹے کے ساتھ وارث نہیں ہوتا) کا اور اسی پر اجماع ہے ۔

اقرب کا قرآنی مفہوم اور مصداق

للرجال نصیب مما ترک الوالدان والاقربون (ترجمہ) مردوں کے لئے حصہ ہے اس مال میں جس کو "والدین" اور "اقربین" نے چھوڑا ہو ۔

اس آیت میں دو قسم کے مورثین بیان کئے گئے ہیں ایک والدین اور دوسرے اقربین ۔ اس لئے کہ الوالدان اور الاقربون دونوں مترادف اور ہم معنی الفاظ نہیں ہیں یعنی الاقربون سے مراد "والدین" نہیں ہو سکتے ورنہ "الوالدان" کے بعد عطف کے ذریعہ "والاقربون" کہنے کی ضرورت نہ تھی۔ لہٰذا اس کا مصداق "والدین" کے علاوہ کوئی دوسرا ہی رشتہ دار ہوگا۔ غور کیا جائے تو اس آیت میں متوفی بیٹے

کے بیٹے (یتیم پوتے) کی توریث کی پوری گنجائش موجود ہے۔ اس لئے کہ صلبی اور براہ راست "اولاد" تو "اولادان" کے مقابل میں وارث بن جاتی ہے لہٰذا "الاقربون" میں داخل نہیں ہو سکتی۔ البتہ الاقربون کے مقابل میں متوفی بیٹے کا بیٹا آسکتا ہے اور وہ مورث یا میت کے دوسرے بیٹوں کے ساتھ وارث ہو سکتا ہے۔ کیونکہ "ما ترک الوالدان والاقربون" میں یہ بتایا گیا ہے کہ مرنے والے خواہ کسی کے والدین ہوں یا اقرباء ان کے ترکہ میں ان کی اولاد کو بھی حصہ ملے گا اور ان کے اقربا کو بھی مطلب یہ کہ قرآن نے مرنے والے کی متروکہ جائداد کا حقدار تنہا ان کے لڑکوں کو قرار نہیں دیا ہے بلکہ اولاد کے ساتھ قرابت داروں (اقربون) کو بھی حصہ دار ٹھہرایا ہے اور اقرب کا اطلاق دادا اور پوتا پر ہو سکتا ہے مگر باپ بیٹا پر نہیں ہو سکتا۔

خلاصہ یہ کہ مرنے والا جس کا والد ہوگا ہوگا اس کے لئے اقرب نہیں ہوگا اور جس کے لئے اقرب ہوگا اس کے لئے والد نہیں ہوگا۔ یعنی ایک ہی شخص بیک وقت کسی کے لئے والد اور اقرب یا ولد اور اقرب نہیں ہو سکتا۔

یتیم پوتے کو چچا کی موجودگی میں یہی کہہ کر محروم کیا جاتا ہے کہ متوفی دادا کا اقرب خود اس کا لڑکا (یتیم پوتے کا چچا) موجود ہے اور پوتا نہ ولد ہے اور نہ اقرب۔ اس طرح گویا چچا بیک وقت متوفی کا ولد (لڑکا) بھی ہے اور اقرب بھی حالانکہ یہ بالکل ایسی ہی بات ہے جیسے ایک شخص کسی کا باپ بھی ہو اور بھائی بھی۔

<u>الاقرب فالاقرب کا اصول</u> "پہلے اقرب پھر اقرب کا اقرب" علم الفرائض کا یہ اصول انتہائی حکیمانہ اور مفید ہے۔ اگر یہ اصول نہ ہوتا تو تقسیم میراث میں بڑی خرابی، الجھن اور دشواری پیش آتی۔ مثلاً زید کے مرنے پر اس کی متروکہ جائداد کا مطالبہ زید کا بیٹا عمر اور عمر کا بیٹا حامد اور حامد کا بیٹا محمود تینوں ایک ساتھ کر سکتے ہیں یا زید کے باپ، دادا اور پردادا تینوں ایک ساتھ ترکہ مانگ سکتے ہیں۔ ظاہر ہے سب کے مطالبے کو پورا کرنے سے بے شمار خاندانی، اخلاقی اور اقتصادی خرابیاں اور پیچیدگیاں پیدا ہو جائیں گی۔ چنانچہ ان سے بچنے کے لئے یہ اصول وضع کیا گیا کہ "پہلے اقرب پھر اقرب کا اقرب" یعنی زید کے مرنے پر اس کی متروکہ جائداد ان کے وارثین اصول و فروع تک اس ترتیب کے ساتھ منتقل ہوگی کہ پہلے اقرب (جیسے باپ اور بیٹا) کو اگر اقرب (باپ اور بیٹا) نہ ہوں تو پھر ان کے (باپ اور بیٹا کے) اقرب (دادا۔ پوتا) کو ملے گی، علیٰ ہذا القیاس اوپر اور نیچے کے ورثاء تک منتقل ہوا کرے گی۔ ماحصل یہ کہ زید کی متروکہ جائداد براہ راست زید کے دادا اور پوتے کو نہیں ملے گی بلکہ درمیانی واسطہ (باپ اور بیٹا) کے توسط سے ملے گی۔

(باقی صفحہ ۱۲۴ پر ملاحظہ ہو)

Vol XVI No. 1 R. N. 17614/69 January 1984

ISLAM AUR ASR-I-JADEED

ZAKIR HUSAIN INSTITUTE OF ISLAMIC STUDIES
Jamia Millia Islamia, Jamia Nagar, New Delhi-110025.

جلد ۱۶ شمارہ ۲ اپریل ۱۹۸۴ء

ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز
جامعہ ملیہ اسلامیہ جامعہ نگر نئی دہلی ۲۵

اسلام اور عصر جدید

مدیر

ضیاء الحسن فاروقی

ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز
جامعہ ملّیہ اسلامیہ، جامعہ نگر، نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

اسلام اور عصر جدید

(سہ ماہی)

جنوری، اپریل، جولائی اور اکتوبر میں شائع ہوتا ہے

جلد ۱۶   شمارہ ۲   اپریل ۱۹۸۴ء

سالانہ قیمت

ہندوستان کے لئے	بیس روپے	فی شمارہ	پانچ روپے
پاکستان اور بنگلہ دیش کیلئے	تیس روپے	فی شمارہ	آٹھ روپے
دوسرے ملکوں کے لئے	چھ امریکی ڈالر یا اس کے مساوی رقم		

نوٹ:۔ پرانے شمارے بھی دستیاب ہیں اس سلسلے میں دفتر سے خط و کتابت کی جائے۔

طابع و ناشر: ڈاکٹر صغرا مہدی

مطبوعہ: جمال پریس، دہلی

فہرست مضامین

کبیر احمد جائسی (علیگ)

رمزیت — اقبال کا فن

کبھی کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ خود فنکار کے بیانات اس کے فن کو سمجھنے کیلئے حجاب اکبر بن جاتے ہیں۔ یہ بات کسی اور فنکار پر صادق آتی ہو یا نہ آتی ہو مگر اقبال پر ضرور صادق آتی ہے اقبال نے اپنی شاعری کے بارے میں مختلف مقامات پر جو مختلف بیانات دیے ہیں وہ میرے جیسے ایک عام ادب کے قاری کے لئے حجاب اکبر سے کم نہیں ہیں۔ ان میں سے چند یہ ہیں۔ مثلاً، اسرار خودی کے بارے میں لکھتے ہیں:

شاعری زین مثنوی مقصود نیست　　　بت پرستی بت گری مقصود نیست

زبور عجم میں بھی یہ لے سنائی دیتے ہیں:

نغمہ کجا و من کجا ساز سخن بہانہ ایست　　　سوی قطار می کشم ناقۂ بی زمام را

صرف یہی نہیں بلکہ اپنے آخری مجموعۂ کلام ارمغان حجاز میں تو وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں اس بات پر فریاد کرتے نظر آتے ہیں کہ لوگ ان کو غزل خواں

لے یہ مقالہ ۲۱ر اپریل ۱۹۸۲ء کو پڑھا گیا تھا۔

(شاعر) سمجھتے ہیں:

بہ آن رازی کہ گفتم پی نہ بردند ز شاخ نخل من خرما نہ خوردند
من ای میرامم داد از تو خواہم مرا یاران غزلخوانی شمردند

ارمغان حجاز ہی میں وہ اس خیال کا بھی اظہار کرتے نظر آتے ہیں:

نہ شعر است اینکہ بر وی دل نہادم گرہ از رشتۂ معنی گشادم
بامیدی کہ اکسیری زند عشق مس این مفلسان را تاب دادم

اقبال کے ان واضح بیانات کے باوجود ان کی زندگی میں بھی ادبیات کے پارکھ اور نباض حضرات ان کو شاعر سمجھتے تھے اور آج بھی ان کا شمار شاعروں ہی میں کیا جاتا ہے جب کہ ان کے انتقال پر تقریباً نصف صدی گزر چکی ہے۔ اس موقع پر سوال یہ اٹھتا ہے کہ وہ کونسی چیز ہے جو اسرار خودی، رموز بےخودی، جاوید نامہ اور گلشن راز جدید جیسی منظومات کو شاعری کے زمرہ میں شامل کر دیتی ہے؟ اس سوال کا سیدھا سادا جواب یہ ہے کہ اقبال کا فن ان منظومات کو شاعری کا درجہ عطا کرتا ہے۔ یہیں یہ سوال بھی سامنے آتا ہے کہ اقبال کا فن ہے کیا؟ ادب کے ایک قاری کی حیثیت سے جب میں اس سوال پر غور کرتا ہوں تو محسوس ہوتا ہے کہ اقبال کا فن نہ صرف جدت ادا سے عبارت ہے اور نہ ہی صرف ندرت بیان سے۔ نہ صرف لطف زبان سے عبارت ہے اور نہ ہی صرف تشبیہہ و استعارہ کے نادر استعمال سے۔ اگر ان کے فن کی مختصر ترین الفاظ میں ہم تعریف کرنا چاہیں تو اس کو رمزیت کا فن کہہ سکتے ہیں۔ اسی رمزیت کی وجہ سے ان کے وہ افکار و نظریات بھی شاعری کے حدود میں داخل ہو جاتے ہیں جو اگر رمزیت سے عاری کر دیئے جائیں تو خشک فلسفیانہ اور مابعد الطبیعاتی مضامین بن کر رہ جائیں گے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اسی سلسلہ سخن میں رمزیت کی بھی ایک مختصر مگر جامع تعریف

متعین کر لی جائے، اس سلسلے میں کسی خاص کد و کاوش کی ضرورت محسوس نہیں ہوتی کیونکہ مرحوم پروفیسر یوسف حسین خاں نے چند جملوں میں رمزیت کی تعریف بھی کر دی ہے اور مشرقی و مغربی رمزیت کے فرق و اختلاف کو بھی واضح کر دیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

"رمزیت وہ اسلوب بیان ہے جس میں خیالات کو براہ راست پیش کرنے کے بجائے علامتوں کے ذریعے ظاہر کیا جائے۔ رمزیت (سمبولزم) کی ادبی تحریک کو فرانس میں انیسویں صدی کے اواخر میں خاص طور پر فروغ حاصل ہوا۔ اس تحریک کے علمبردار کلاسکیت اور رومانیت دونوں رجحانوں کے خلاف تھے، ان میں سے بعض نے اس قدر غلو برتا کہ کلام چیستان بن کر رہ گیا۔ چنانچہ فارسی اور اردو غزل کی رمزیت اور مغربی ادب کی رمزیت میں سوائے چند ظاہری باتوں کے بہت کم عناصر مشترک ہیں۔ مغرب کے بعض ایسے شاعروں نے بھی اسی مسلک میں پناہ لی جو زندگی سے گریز چاہتے تھے اور اپنے دور از کار چیستانی کنایوں کو اصلی شاعری تصور کرتے تھے، برخلاف اس کے مشرقی شاعری کی رمزیت نے کبھی اس قدر غلو نہیں برتا اور نہ مغربی رمزیت کی طرح ادبی روایات کو ٹھکرایا۔ فارسی اور اردو کا تغزل رمزیت میں رچا ہوا ہے لیکن اس کے ساتھ اس میں نہ توانتی تعقید پیدا ہوئی کہ سمجھنا محال ہو جائے اور نہ وہ اپنے ماضی سے بے تعلق ہو گیا۔"[۱]

اقبال نے زبور عجم اور پیام مشرق کی غزلوں کے علاوہ اسرار خودی، رموز بے خودی، جاوید نامہ، مثنوی گلشن راز جدید اور ارمغان حجاز کے شعر پاروں میں جو اسلوب بیان اختیار کیا ہے وہ خیالات کو براہ راست پیش نہ کرنے کا اسلوب ہے جس میں علایم کا سہارا لیا گیا ہے۔ مشرقی اصول رمزیت کے مطابق ان کے اسی

---

[۱] روح اقبال، آئینۂ ادب، چوک مینار، انار کلی، لاہور، ۱۹۷۷ء، ص ۴۷

اسلوب بیان کی وجہ سے نہ تو ان کے یہاں تعقید ہی پیدا ہوئی ہے اور نہ ہی ماضی کی ادبی روایات سے ان کا رشتہ کلیتاً منقطع ہوا ہے۔ ان کے اس اسلوب بیان کو مغربی رمزیت کے اصولوں پر پرکھنا اور جانچنا اس لئے چنداں مفید نہ ہوگا کہ انھوں نے مشرقی رمزیت کے اصولوں کو مد نظر رکھتے ہوئے اپنی بات کہنے کی کوشش کی ہے۔ اسی مشرقی رمزیت ہی کی وجہ سے اقبال کا وہ کلام بھی شاعری کے زمرہ میں داخل ہو جاتا ہے جس میں وہ اپنے مخصوص نظریۂ حیات و ممات، انسان و کائنات اور حرکت و انقلاب کو بے نقاب کرتے ہیں۔ اسی وجہ سے ادب کے ایک قاری کی حیثیت سے میں رمزیت ہی کو اقبال کا فن سمجھتا ہوں۔

اس سے یہ غلط فہمی نہ پیدا ہونی چاہئے کہ رمزیت کے عنصر نے اقبال کی شاعری میں کسی قسم کی پیچیدگی کو راہ دی ہے۔ اقبال کی شاعری مجموعی طور پر ہمارے لئے ابلاغ کے مسائل نہیں پیدا کرتی اور ان کے تجربات کی تمام جہتیں ہم پر واضح ہیں، لیکن اس کے باوجود یہ شاعری بہر حال نثری بیان نہیں ہے، نہ اس کی منطق صرف نثری ہے۔ ان کے تصورات میں فنی منطق کا تاثر رمزیت کے ایک عنصر کے بغیر ممکن نہ تھا۔ یہ عنصر ان کے تجربے کو ہمارے لئے ایک حسی اور وجدانی تجربہ بناتا ہے۔ اسی طرح یہ بات بھی ذہن نشین رہنی چاہیے کہ اقبال کے کلام میں رمزیت کسی تحریک کی حیثیت سے نہیں ملتی بلکہ انھوں نے رمزیت کو صرف اس لئے اپنایا ہے کہ ان کے افکار جب شعر کے قالب میں ڈھلیں تو مجرد بیانات ہو کر نہ رہ جائیں اور ان پر واقعی و حقیقی شعر کا اطلاق ہو سکے۔ اگر اقبال اپنے مخصوص افکار کو پیش کرنے کے لئے رمزیت کا سہارا نہ لیتے تو شعر کے قالب میں جب ان کے مخصوص نظریات و افکار ڈھلتے تو وہ کلام منظوم سے زیادہ کسی حیثیت کے حامل نہ ہوتے لیکن رمزیت کو اپنانے کی وجہ سے اقبال کے اُن مخصوص افکار و نظریات نے بھی شعر کا پیکر پا لیا ہے اور مکمل شعر بن گئے ہیں جن کے موضوعات شاعری کی دنیا سے ابتک خارج سمجھے جاتے رہے ہیں۔ ہم اپنے ان خیالات کی وضاحت چند مثالوں کے ذریعے کرتے ہیں:

اقبال کے انگریزی خطبات کا اردو ترجمہ سید نذیر نیازی نے "تشکیل جدید الہیات اسلامیہ" کے عنوان سے ۱۹۵۸ء میں لاہور سے شائع کیا تھا۔ اس کتاب میں اقبال زندگی کے بارے میں اپنے خیالات کا اظہار یوں کرتے ہیں:

"زندگی ایک ہے اور مسلسل اور اس لئے انسان بھی اس ذات لامتناہی کی نو بہ نو تجلیات کے لئے جس کی ہر لحظہ ایک نئی شان ہے ہمیشہ آگے ہی بڑھتا رہے گا۔ پھر جس کسی کے حصے میں یہ سعادت آئی ہے کہ تجلیات الہیہ سے سرفراز ہو وہ صرف ان کے مشاہدے پر قناعت نہیں کرے گا۔ خودی کی زندگی اختیار کی زندگی ہے جس کا ہر عمل ایک نیا موقف پیدا کر دیتا اور یوں اپنی خلاقی اور ایجاد و طبائی کے لئے نئے نئے مواقع بہم پہونچاتا ہے۔"

(صفحات ۱۸۷/ ۱۸۶)

تھوڑی سی تبدیلی کے ساتھ جب یہی خیالات نظم کے سانچے میں ڈھالے جاتے ہیں تو ان کی صورت یہ ہو جاتی ہے:

زندگانی را بقا از مدعاست — کاروانش را درا از مدعاست
زندگی در جستجو پوشیدہ است — اصل او در آرزو پوشیدہ است
آرزو جان جہان رنگ و بوست — فطرت ہر شی امین آرزوست
از تمنا رقص دل در سینہ ھا — سینہ ھا از تاب او آئینہ ھا
طاقت پرواز بخشد خاک را — خضر باشد موسیٰ ادراک را

درج بالا اشعار کو جو چیز شاعری کا درجہ دیتی ہے وہ اس کی موزونیت یا کسی ایک بحر کی پابندی نہیں ہے بلکہ وہ رمزیت ہے جس نے اقبال کے ایک مجرد بیان کو

شاعری بنا دیا ہے۔ اگر درج بالا مثال میں خط کشیدہ الفاظ نکال کر ان کی جگہ ایسے الفاظ رکھ دیے جائیں جو انگریزی عبارت کے معانی و مفاہیم کو تو واضح کرتے ہوں مگر ان میں رمزیت اور ایمائیت کا کوئی پہلو نہ ہو تو یہی اشعار مجرد بیان یا پھر کلام منظوم بن کر رہ جائیں گے اور ان کا شمار شاعری کے زمرے میں نہ کیا جا سکے گا۔

اقبال نے "آزاد خودی" کی جو کرشمہ سازی نثر میں بیان کی ہے شعر کے قالب میں اس کی تصویر یوں ابھرتی ہے:

از محبت چون خودی محکم شود	قوتش فرمان دہِ عالم شود
پیرِ گردون کز کواکب نقش بست	غنچہ ہا از شاخسارِ او شکست
پنجۂ او پنجۂ حق می شود	ماہ از انگشتِ او شق می شود
در خصوماتِ جہاں گردد حکم	تابعِ فرمانِ او دارا و جم

اوپر کی سطروں میں جو اقتباس نقل کیا گیا ہے وہ اقبال کا ایک قول ہے جس میں انھوں نے زندگی کے تسلسل اور اس کے خالقِ حقیقی سے اکتسابِ نور کرنے کی نشاندہی ... کی ہے اور اپنے اس خیال کا بھی اظہار کیا ہے کہ یہ تجلی ہر لمحہ نئے طور کے جلوے دکھلاتی ہے۔ اسی کے ساتھ ساتھ انھوں نے اپنے اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ اکتسابِ نور کرنے والی شخصیت صرف انفعالی شخصیت نہیں ہوتی بلکہ وہ اکتسابِ نور کرنے کی وجہ سے ایک آزاد خودی میں تبدیل ہو جاتی ہے اور اس کا ہر عمل ایک جہانِ نو کی تعمیر کرتا ہے۔ تقریباً اسی طرح کی بات اقبال نے ان اشعار میں بھی کہی ہے جن کو اوپر کی سطروں میں نقل کیا جا چکا ہے۔ اقبال کے اس فلسفیانہ بیان کو اس چیز نے شاعری نہیں بنایا ہے کہ وہ مروجہ بحروں میں سے ایک بحر میں ڈھال دیے گئے ہیں، اس کی اصل وجہ یہ ہے کہ انھوں نے اس خشک اور فلسفیانہ خیال کو نظم کے سانچے میں ڈھالتے وقت رمزیت سے کام لیا ہے اور اپنے خیالات کو براہ راست انداز میں پیش

کرنے کے باوجود اپنی بات کو علامتوں کے ذریعے قاری تک پہونچایا ہے۔ اگر ایسا نہ کیا گیا ہوتا تو درج بالا اشعار کا شمار کلام منظوم کے زمرے میں ہوتا شعر کے زمرہ میں نہ ہوتا۔

اب ایک دوسری مثال پیش کی جاتی ہے۔ اپنے خطبات میں ایک جگہ اقبال نے لکھا ہے:

"ہمارے داخل اور باطن میں کوئی چیز بھی ساکن نہیں۔ جو کچھ ہے ایک مسلسل حرکت، کیفیات کا ایک پیہم رد و بدل، ایک دوامی بہاؤ، جس کی کوئی منزل ہے نہ مقام۔ لیکن مسلسل تغیر کے اس تصور میں چونکہ زمانے کا اثبات لازم آتا ہے اس لئے ہم مجبور ہیں کہ اپنی داخلی واردات کی مماثلت پر حیات شاعرہ کا قیاس حیات زمانی پر کریں۔ مگر پھر جب واردات شعور کا مطالعہ زیادہ گہری نظر سے کیا جاتا ہے تو اس حقیقت کا انکشاف ہوتا ہے کہ داخل کی زندگی میں نفس انسانی کا رُخ دراصل مرکز سے خارج کی طرف رہتا ہے۔" (تشکیل جدید الہیات اسلامیہ، صفحات ۷۳-۷۲)

اقبال کی یہی فکر جب تخیل کا پیکر اختیار کرتی ہے تو اس شکل میں جلوہ گر ہوتی ہے:

دمبدم نو آفرینی کار حُر   نغمہ پیہم تازہ ریزد تار حُر
فطرتش زحمت کش تکرار نیست   جادۂ او حلقۂ پرکار نیست
عبد را ایام زنجیرست و بس   برلب او حرف تقدیرست و بس
ہمت حُر با قضا گردد مشیر   حادثات از دست او صورت پذیر
رفتہ و آئندہ در موجود او   دیر ہا آسودہ اندر زود او
آمد از صوت و صدا پاک این سخن   در نمی آید بہ ادراک این سخن
گفتم و حرفم ز معنی شرمسار   شکوۂ معنی کہ با حرفم چہ کار

زندہ معنی چون بحرف آمد بمرد   از نفس ہای تو نار او فسرد
نکتۂ غیب و حضور اندر دلست   رمز ایام و مرور اندر دلست
نغمۂ خاموش دارد ساز وقت   غوطہ در دل زن کہ بینی راز وقت

درج بالا سطور میں جو اشعار نقل کئے گئے ہیں ان کو کسی بھی صورت میں خطبات کے محولہ بالا اقتباس کا ترجمہ نہیں کہا جا سکتا لیکن ان اشعار میں فکر کی جو زیریں لہر موجزن ہے وہ اپنے مکمل اور مدلل انداز میں اس اقتباس میں دکھائی دیتی ہے۔ فرد کی اندرونی دنیا میں جمود کا نہ ہونا، ایک مسلسل حرکت، کیفیات کی لمحہ بہ لمحہ تبدیلیاں، اقبال کے نزدیک اِس بات کی نشاندہی کرتی ہیں کہ اس دنیا میں کوئی جائے قیام نہیں ہے۔ اپنی اسی فکر کی وجہ سے وہ "زندگی در زماں" کے قایل ہوتے ہیں اور اس بات کا بھی اقرار کرتے ہیں کہ فرد اپنے اندرونی سفر میں اپنے مرکز سے باہر کی طرف سفر کرتا ہے۔ اقبال کی یہی فکر جب تخیّل کا پیکر اختیار کرتی ہے تو فرد "مردِ حُر" بن جاتا ہے اور وہ فرد جو "زندگی در زماں" سے محروم ہوتا ہے "عبد" کہلانے کا مستحق قرار پاتا ہے۔ اس کے علاوہ ان کی فکر جو کچھ محسوس کرتی ہے جب وہی چیز تخیّل کے پیکر میں ڈھلتی ہے تو ان کو اندازہ ہوتا ہے کہ الفاظ ان کے معانی و مفاہیم کو پوری طرح ادا نہیں کر پا رہے ہیں اس لئے وہ اپنے اس خیال کا اظہار کرتے ہیں کہ "زندہ معانی" کو جب الفاظ میں محدود کیا جاتا ہے تو وہ مردہ ہو جاتا ہے اور اگر وہ کسی طرح بچ رہا تو اس کی حرارت و توانائی ماند پڑ جاتی ہے۔ اسی لئے وہ اپنے اس خیال کا اظہار کرتے ہیں کہ معانی کے جو بھی نکات ہیں وہ فرد کے دل میں محصور ہیں اور فرد کے دل ہی کے ذریعے "زمان" اور گردش وقت کے اسرار کو سمجھا جا سکتا ہے کیونکہ "زمان" کے ساز سے جو نغمے پھوٹتے ہیں وہ بے صوت و صدا ہوتے ہیں، ان نغموں کو بحر دل میں غوطہ زن ہونے کے بعد ہی سمجھا جا سکتا ہے۔ اگر ان اشعار میں اقبال رمزیت کے مشرقی اصول کو

کار بند ہوتے ہوئے زحمت کش تکرار، حلقۂ پرکار، ایام کا زنجیر ہونا، بات کا صوت وصدا سے عاری ہونا، جیسے الفاظ کے ذریعے اپنی فکر کو تخیل کے پیکر میں نہ ڈھالتے تو مندرجہ بالا اشعار کا شمار شاعری کے زمرے میں نہ ہوتا بلکہ اس کو مجرد بیان ہی سمجھا جاتا۔ اس خشک فلسفیانہ موضوع کو جس چیز نے شاعری کا رنگ روپ عطا کیا ہے وہ اقبال کی رمزیت نہیں تو اور کیا ہے؟

اسی سلسلۂ سخن میں اقبال نے اپنے ان خیالات کا بھی اظہار کیا ہے، وہ کہتے ہیں:

"گویا یوں کہئے کہ اس میں تغیر بھی ہوگا اور حرکت بھی، لیکن نہ اس تغیر کا تجزیہ ہو سکے گا نہ حرکت کا، کیونکہ اس کے اجزاء ایک دوسرے میں پیوست اور با اعتبار نوعیت سلسلہ بندی سے آزاد ہوں گے۔ حاصل کلام یہ کہ انائے بصیر کا زمانہ محض ایک 'آن' ہے جس کو انائے فعال دنیائے خارج سے رسم و راہ کے باعث 'آنات' کے ایک سلسلے میں تقسیم کر دیتا ہے اور جس کی مثال ویسی ہے جیسے کسی لڑی میں موتیوں کے دانوں کی۔ یہ ہے زمان خالص بلا شائبۂ مکان۔" (تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، صفحات ۷۴ ـ ۷۵)

اب اسی سیاق و سباق میں گلشن راز جدید کے ان اشعار کو ملاحظہ کیجیے:

سہ پہلو این جہان چون و چند است | خرد کیف و کم او را کمند است
جہان طوسی و اقلیدس است این | پی عقل زمین فرسا بس است این
زمانش ہم مکانش اعتباری است | زمین و آسمانش اعتباری است
کمان را زہ کن و آماج دریاب | ز حرف من نکتۂ معراج دریاب
مجو مطلق درین دیر مکافات | کہ مطلق نیست جز نور السموات

حقیقت لازوال ولامکان است | مگو دیگر کہ عالم بیکران است
کران او درونست و برون نیست | درونش پست بالا کم فزون نیست
درونش خالی از بالا و زیر است | ولی بیرون او وسعت پذیر است
تن و جان را دو تا گفتن کلام است | تن و جان را دو تا دیدن حرام است
بجان پوشیدہ رمز کائنات است | بدن حالی ز احوال حیات است
عروس معنی از صورت حنا بست | نمود خویش را پیرایہ ھا بست

حقیقت روی خود را پردہ باف است
کہ او را لذتی در انکشاف است

درج بالا اقتباس میں اقبال نے اپنے جس خیال کا اظہار کیا ہے وہ نثر کے استدلال اور منطقی پیرایۂ بیان کا ایک نمونہ ہے مگر اس نثر کو کسی طرح بھی کھینچ تان کر نظم نہیں کہا جا سکتا۔ اقبال کی یہی فکر جب تخیل کے سانچے میں ڈھلتی ہے اور شعر کا قالب اختیار کرتی ہے تو منطقی پیرایۂ بیان کی جگہ وہ پیرایۂ بیان لے لیتا ہے جس میں مشرقی رمزیت کی جھلکیاں دکھائی دیتی ہیں۔ نامناسب نہ ہو گا اگر یہاں اس بات کا اعتراف کر لیا جائے کہ درج بالا اشعار کے سارے مصرعے رمزیت کے عکاس نہیں ہیں بلکہ بیچ بیچ میں ایسے مصرعے آتے ہیں جن کی رمزیت کی وجہ سے یہ اشعار شاعری کا روپ اختیار کرتے ہیں اور انہی کی وجہ سے ہم ان اشعار کو نثر سے الگ کرتے ہیں۔ اس شعر پارہ کے دوسرے مصرعے ہی میں اقبال نے جو رمزیہ پیرایۂ بیان اختیار کیا ہے اس میں کمند کا لفظ مرکزی اہمیت کا حامل ہے۔ اگر اسی مضمون کو نثر میں لکھنا ہو تو پھر کمند کا لفظ نہ کھپ پائے گا بلکہ کسی دوسرے لفظ کا انتخاب کرنا ہو گا۔ اسی طرح زمان و مکان دونوں کی حقیقت واضح کرنے کے لئے اقبال نے اعتباری کے لفظ کا سہارا لیا ہے جس میں رمزیت کی جھلکیاں پوری طرح جلوہ گر ہیں۔ اگر اس لفظ کی جگہ پر کوئی دوسرا لفظ لایا جاتا تو شعر کی رمزیت

باقی نہ رہتی۔ اسی طرح کمان کو زہ کرنے کی جو بات کہی گئی ہے وہ بھی رمزیت ہی کی ایک اعلیٰ مثال ہے۔ ان تمام چیزوں نے مل جل کر اس شعر پارہ کو ایک رمزیہ شعر پارہ بنا دیا ہے۔

اقبال کی رمزیت کو سمجھنے کے لیے ایک اور مثال:

"خودی کا منتہائے جستجو یہ نہیں کہ اپنی انفرادیت کے حدود توڑ ڈالے۔ اس کا منتہا ہے اس انفرادیت کو زیادہ صحت کے ساتھ سمجھ لینا۔ لہٰذا اس کا آخری عمل فکر کا عمل نہیں۔ وہ ایک حیاتی عمل ہے جو اس میں گہرائی اور پختگی پیدا کرتا اور اس کے ارادوں کو تقویت دیتے ہوئے ایک شان خلاقی کے ساتھ اس تیقن کا باعث ہوتا ہے کہ دنیا محض دیکھنے یا افکار و تصورات کی شکل میں سمجھنے کی چیز نہیں، بلکہ ایک ایسی چیز ہے جس کو ہم اپنے مسلسل عمل سے بار بار بناتے رہتے ہیں۔ یہ خودی کے لئے سرور و ابتہاج کا انتہائی لمحہ ہے، مگر اس کے ساتھ ساتھ انتہائی آزمائش کا بھی۔"

(تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، صفحات ۲۰۶-۷)

اب اسرار خودی کے ان اشعار کو دیکھئے:

چون حیات عالم از زور خودی ست ۔۔۔ پس بقدر استواری زندگی ست

قطرہ چون حرف خودی از بر کند ۔۔۔ ہستیٔ بی مایہ را گوہر کند

بادہ از ضعف خودی بی پیکر است ۔۔۔ پیکرش منت پذیر ساغر است

گرچہ پیکر می پذیرد جام می ۔۔۔ گردش از ما وام گیرد جام می

کوہ چون از خود رود صحرا شود ۔۔۔ شکوہ سنج جوشش دریا شود

موج تا موج است در آغوش بحر ۔۔۔ می کند خود را سوار دوش بحر

حلقہ زد نور تا گردید چشم　　از تلاش جلوہ ہا جنبید چشم

سبزہ چون تاب دمید از خویش یافت　　ہمت او سینۂ گلشن شگافت

شمع ہم خود را بخود زنجیر کرد　　خویش را از ذرہ ہا تعمیر کرد

خودگدازی پیشہ کرد از خود رمید　　ہمچو اشک آخر ز چشم خود چکید

گر بہ فطرت پختہ تر بودی نگین　　از جراحت ہا بیا سودی نگین

می شود سرمایہ دار نام غیر　　دوش او مجروح بار نام غیر

چون زمین بر ہستئ خود محکم است

ماہ پابند طواف پیہم است

اقبال کی جو عبارت اوپر نقل کی گئی ہے اس میں خودی کے بارے میں وہ اپنے مدلل انداز سے اپنے خیالات کا اظہار کرتے نظر آتے ہیں۔ ان خیالات میں نہ تو کوئی پیچیدگی ہے اور نہ ہی بات کو اس انداز سے کہنے کی کوشش کر ان کا مفہوم لوگوں کی سمجھ میں ہی نہ آسکے۔ اوپر کے اقتباس میں اقبال کی جو فکر نمایاں ہے وہی فکر جب تخئیل کی آمیزش سے شعر بنتی ہے تو اس کے نتیجے میں وہ اشعار عالم وجود میں آتے ہیں جن کو ہم اوپر کی سطروں میں نقل کر چکے ہیں ان اشعار میں اقبال کی رمزیت کے متعدد پہلو دیکھے جا سکتے ہیں جن کو انھوں نے انتہائی شاعرانہ انداز بیان میں پیش کرتے ہوئے ایک شعری منطق کی بھی تشکیل کی ہے۔ اقبال کی یہ شعری منطق ان کی نثری منطق سے بالکل الگ اور مختلف انداز کی ہے اور اس کو اس انداز کا حامل ہونا بھی چاہئے تھا۔ قطرے کی بے مایہ ہستی کا زور خودی سے گوہر بن جانا اور شراب کا ضعف خودی سے بے پیکر رہ جانا، پہاڑوں کا از خود رفتہ ہو کر اپنے اصل وجود کو کھو دینا اور دریا کا محتاج ہو جانا یہ اور اسی طرح کی وہ تمام باتیں جو اس شعر پارہ میں اقبال نے نظم کی ہیں وہ رمزیت پر ان کی دسترس کی بہترین مثال ہے۔ اگر مذکورہ بالا اشعار میں رمزیت کا عمل دخل نہ ہوتا اور اقبال اپنی

فکر کو رمزیت کا سہارا لئے بغیر نظم کر دیتے تو یہ اشعار کلام منظوم تو بن سکتے تھے شاعری کا نمونہ ہرگز نہ ہو سکتے تھے۔
اسی طرح کی ایک مثال یہ بھی ہے۔ اقبال نے کہا ہے:

"گویا زندگی وہ فرصت ہے جس میں خودی کو عمل کے لا انتہا مواقع میسّر آتے ہیں اور جس میں موت اس کا پہلا امتحان ہے تاکہ وہ دیکھ سکے اسے اپنے اعمال و افعال کی شیرازہ بندی میں کس حد تک کامیابی ہوئی۔ اعمال کا نتیجہ نہ تو لطف ہے نہ درد۔ اعمال یا تو خودی کو سہارا دیتے یا اس کی ہلاکت اور تباہی کا سامان پیدا کرتے ہیں۔ لہذا یہ امر کہ خودی فنا ہو جائے گی یا اس کا کوئی مستقبل ہے عمل پر موقوف ہے اور اس لئے خودی کو برقرار رکھیں گے تو وہی اعمال جن کی بنا اس اصول پر ہے کہ ہم بلا امتیاز من و تو خودی کا احترام کریں۔ لہذا بقائے دوام انسان کا حق نہیں۔ اس کے حصول کا دارومدار ہماری مسلسل جدوجہد پر ہے۔ بالفاظ دیگر ہم اس کے امیدوار ہیں"
(تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، صفحہ ۱۸۰)

اب اس عبارت کی روشنی میں پس چہ باید کرد کے یہ اشعار ملاحظہ ہوں:

سرّ حق بر مرد حق پوشیدہ نیست — روح مومن ہیچ می دانی کہ چیست
قطرۂ شبنم کہ از ذوق نمود — عقدۂ خود را بدست خود کشود
از خودی اندر ضمیر خود نشست — رخت خویش از خلوت افلاک بست
رخ سوی دریای بی پایان نکرد — خویشتن را در صدف پنہان نکرد
اندر آغوش سحر یک دم تپید
تا بکام غنچۂ نورس چکید

درج بالا اقتباس میں اقبال نے سرگرمی آنا پڑا اپنے خیالات کا اظہار کر سکتے تھے

موت کو اس کا اولین امتحان قرار دیا ہے، پھر اپنے اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ انا کی دنیا میں کوئی عمل دلالت و مسرت دینے والا ہوتا ہے اور ذا آزار۔ بلکہ اقبال کے نزدیک انا کی دنیا میں صرف دو ہی طرح کے عمل ہوتے ہیں ایک اس کو سنبھالے رکھتا ہے دوسرا تحلیل کر دیتا ہے اور یہی اعمال اس کو اس بات پر راغب کرتے ہیں کہ وہ اپنے آئندہ کے لئے اپنی تربیت کرے۔ اقبال اس بات کے بھی قائل نظر آتے ہیں کہ حیات جاودانی ہر انسان کا حق نہیں ہے، انسان اس کا صرف ایک امیدوار ہے اور حیات جاودانی کا حصول اُسی وقت ممکن ہے جب انسان اس کو اپنی بقاے انا کے ذریعے حاصل کرے۔ اقبال نے نثر میں اپنی جس فکر کا اظہار کیا ہے اُن کی تخئیل اس کو شعر میں اس طرح بیان کرتی ہے کہ شبنم کا قطرہ اپنے ذوق نمود کی وجہ سے اپنی مشکلات آپ حل کرتا ہے، اس کی خودی اس کو ترک وطن پر آمادہ کرتی ہے اور وہ آسمان سے زمین پر چلا آتا ہے، وہ حفظ خودی کے خیال سے نہ تو دریائے بے پایاں کا رخ کرتا ہے اور نہ صدف میں محصور ہوکر موتی بننے کا آرزومند ہوتا ہے، وہ صبح کی آغوش میں دمکتا ہے اور پھول میں رچ بس جاتا ہے۔ ان اشعار میں بھی اگر بات کو رمزیہ پیرایۂ بیان میں نظم نہ کیا جاتا تو ان کا رنگ و آہنگ وہ ہو ہی نہیں سکتا تھا جو موجودہ شکل میں ہے۔

اس مطالعے کے آخر میں ہم ایک اور مثال پیش کرنا چاہیں گے، جو درج ذیل ہے:

"لیکن پھر یہی زمانہ جس کو ایک مقام پر اس لئے تواتر ٹھہرایا گیا تھا کہ وہاں اس حیثیت سے اسکی ضرورت تھی، لہٰذا اسکا وجود بھی تسلیم کر لیا گیا، دوسرے مقام پر اس خصوصیت سے محروم ہو گیا تا آنکہ اس میں اور خطوط و ابعاد مکانی میں کوئی فرق نہیں رہا۔" (تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ صفحات ۹۲-۹۱)

اب اسی کے پہلو بہ پہلو اسرارِ خودی کے ان اشعار پر نظر ڈالیے:

این و آن پیداست از رفتارِ وقت　　زندگی سرّیست از اسرارِ وقت
اصلِ وقت از گردشِ خورشید نیست　　وقت جاوید است و خور جاوید نیست
عیش و غم عاشور و ہم عید است وقت　　سرِّ تابِ ماہ و خورشید است وقت
وقت را مثلِ مکان گسترده‌ئی　　امتیازِ دوش و فردا کرده‌ئی
ای چو بو رم کرده از بستانِ خویش　　ساختی از دستِ خود زندانِ خویش
وقتِ ما کو اول و آخر ندید　　از خیابانِ ضمیرِ ما دمید

زنده از عرفانِ اصلش زنده‌تر
ہستیِ او از سحر تابنده‌تر

درج بالا اشعار پر اگر ٹھہر ٹھہر کر غور و فکر کے ساتھ نظر ڈالی جائے تو اس بات کی تہہ تک پہونچا جا سکتا ہے کہ اس فکرِ اقبال کی زیریں لہریں اس شعر پارہ میں بھی موجزن ہیں جس کو انھوں نے اپنی مدلل اور مربوط نثر میں پیش کیا ہے لیکن فکر و تخئیل کا فرق و اختلاف یہاں پر بھی واضح انداز میں موجود ہے۔ اقبال کی تخئیل چونکہ رمزیہ پیرایۂ بیان میں ڈھلی ہے اسلئے اسکا بظاہر رنگ و آہنگ فکرِ اقبال کے رنگ و آہنگ سے الگ نظر آتا ہے، لیکن جب رمزیہ پیرایۂ بیان کا پردہ درمیان سے اٹھا دیا جاتا ہے تو اقبال کی فکر اور تخئیل ایک دوسرے سے ہم آہنگ نظر آتی ہیں اور ہم اقبال کی تخئیل کی زیریں لہروں تک پہونچ کر ان کی فکر کا عرفان حاصل کرنے میں کامیاب ہو جاتے ہیں۔

اس مطالعے میں اقبال کے جو اشعار پیش کیے گئے ہیں وہ ان کی فلسفیانہ مثنویوں سے لیے گئے ہیں جن میں اقبال نے اپنے خیالات کو پیش کرنے کے لیے جس فن کا انتخاب کیا ہے وہ رمزیت کا فن ہے۔ اگر اسی نقطۂ نظر سے ان کی غزلوں، نظموں، قطعوں اور رباعیوں کا بھی مطالعہ کیا جائے تو ان کے فن کے پوشیدہ پہلو ہماری نگاہوں میں جلوہ گر ہو سکتے ہیں۔

محمد بدیع الزماں

اقبال کا تصوّرِ عشق

اقبال کے فکر و فن کا کوئی گوشہ ایسا نہیں جس پر گذشتہ چالیس برسوں میں بسیط روشنی نہ ڈالی گئی ہو۔ مگر اس لمبے عرصے میں جب برّصغیر ہند و پاکستان کے دانشور اقبال کے فکر کی تہیں کھول رہے تھے پروفیسر کلیم الدین احمد اقبال کے مطالعہ میں مصروف تھے اور چالیس سال کی طویل مدت کے مطالعہ کے بعد ۲۱۶ صفحات کی اپنی حالیہ کتاب "اقبال — ایک مطالعہ" میں فنِ نقد کے جو اصول انھوں نے اپنے لئے مرتّب کر رکھے تھے اُن پر اقبال کو پرکھتے ہوئے انھوں نے اُن کو شاعروں کی فہرست ہی سے یکسر خارج کر دیا۔ اس کتاب میں اقبال پر ایسی پھبتیاں کسی گئی ہیں کہ اگر صرف ان پھبتیوں کو یکجا کیا جائے تو آدھی کتاب ایسی ہی پھبتیوں سے بھری ملے گی اس میں اقبال پر کفر کا فتویٰ صادر کیا جانا اور اُن کے خیالات کو غیر اسلامی قرار دیا جانا بھی شامل ہے۔ ہاں، مگر اس سے اتنا فائدہ ضرور ہوا کہ پہلی بار کم از کم اُردو تنقید نگاری میں اس باب کا اضافہ ہوا کہ فنِ نقد میں ہجو، ہزل اور بذلہ سنجی بھی تنقید ہی کے پہلو ہیں۔

اس مضمون کا محرک جیسا اس کے عنوان سے ظاہر ہے کچھ ایسی ہی پھبتیاں ہیں جو کلیم الدین احمد نے اقبال کے تصوّرِ عشق پر کسی ہیں۔ باتیں تو پُرانی ہیں مگر چونکہ عمر تازہ ہر عہد میں ہے قصّہ فرعون و کلیم۔ اس لئے ان پھبتیوں کا حقائق کی روشنی میں تجزیہ شاید قارئین پر گراں نہ گزرے۔ چند اقتباسات پہلے گوش گذار فرمائیں تا کہ اقبال کے

تصوّرِ عشق پر ان کے خیالات سے کچھ واقفیت ہو سکے :

"اقبال عشق کی باتیں کرتے ہیں لیکن یہ باتیں ہی باتیں ہیں۔ بظاہر دیکھنے میں بہت تہہ دار باتیں معلوم ہوتی ہیں جن سے اقوام کی قسمت وابستہ ہے، تعمیرِ ملّتِ اسلامیہ وابستہ ہے لیکن یہ محض دل خوش کن باتیں ہیں اور یہ باتیں ان کی دوسری نظموں میں بھی بکھری پڑی ہیں۔ اصل بات یہ ہے کہ اقبال میں جو نظامِ خیالات ہے وہ بالکل ARBITRARY ہیں" (ص ۱۳۹)

"اقبال نے "ذوق و شوق" میں عشق سے متعلق جو کچھ لکھا ہے وہ CRUDE معلوم ہوتا ہے" (ص ۱۸۰)

"وہ تعجّب اور تاسف سے کہتے ہیں:

بجھی عشق کی آگ اندھیر ہے ‏ ‏ ‏ مسلماں نہیں راکھ کا ڈھیر ہے

"اسے عشق کہیے، "لذّتِ شوق" کہیے۔ جو چیز اقبال کی نظر میں مسلمان کو مسلمان بناتی ہے جب وہ جاتی رہتی ہے تو مسلمان فقط نام کا مسلمان رہ جاتا ہے..... یعنی مسلمان جو سراپا عشق تھا لیکن اب خاک کا ڈھیر ہے۔ پھر وہ سراپا عشق ہو جائے۔ اس معجزہ کے لئے ضروری ہے کہ "ساقی" اقبال کو عشق کے پر لگا کر اُڑائے یا ان کی خاک کو جگنو بنا کر اُڑائے" (ص ص ۲۰۱ - ۲۰۵)

"ان کی نظموں میں عشق کا ذکر بار بار آتا ہے۔ یہ ان کا PET THEME ہے۔ اور انہیں ذرا بھی احساس نہیں ہوتا کہ یہ تکرار ناگوار ہوتی یا ہو سکتی ہے..... ہر جگہ عشق عشق چلاّنے سے کیا فائدہ ہے...... اقبال عشق عشق کا نعرہ لگا کر جذبات کو بھڑکانا چاہتے ہیں" (ص ۳۲۲)

عشق اردو شاعری، خصوصاً غزل کا سب سے جاندار، اگرچہ سب سے پامال، موضوع رہا ہے۔ اقبال نے اُس وقت آنکھیں کھولیں جب عشق کی رری دلفریبیاں جنسی

کیفیات میں سمٹ آئی تھیں۔ شاعر ہر آن جسم کا متلاشی تھا۔ عورت محبوبہ کائنات بن کر اور شاعروں کے ہاتھوں کھلونا بن کر اردو شاعری کی بساط پر رقص کر رہی تھی۔ یہ عشق جذباتی تقاضوں کو تو پورا کرتا تھا مگر ذہنی یا فکری تقاضوں کو پورا کرنے سے قاصر تھا۔ جو روایاتِ عشق، معاشرت اور تہذیب نے پیدا کی تھیں اُن میں نہ تو انقلابی کیفیت تھی اور نہ مفکرانہ انداز۔ جہاں تک تصوف کا سوال ہے اس نے اردو شاعری کو موضوعات کے تنوع، خیال کی رنگا رنگی اور کائنات کے مسائل سے آشنا ضرور کیا مگر اِن میں گہرائی پیدا نہ ہو سکی۔ اس لیے اقبال کو اپنی شاعری کے شروع ہی میں کہنا پڑا:

نہ وہ عشق میں رہیں گرمیاں، نہ وہ حُسن میں رہیں شوخیاں

نہ وہ غزنوی میں تڑپ رہی، نہ وہ خم ہے زلفِ ایاز میں

اقبال کا تصورِ عشق ہو یا فلسفۂ خودی، فقر و استغنا کے اسرار و رموز ہوں یا قلندری شاہینی کے مضمرات ان کے فکر کی ساری اساس قرآن مجید، احادیث، اسوۂ حسنہ اور اسلامی روایات پر قائم ہیں۔ اقبال کا ناقد ہو یا قاری جب تک وہ یہ باتیں ذہن نشین نہ رکھے گا تب تک نہ وہ اقبال کے ساتھ انصاف کر سکے گا اور نہ اُس کے کلام کی روح سے آشنا ہو سکے گا۔ چونکہ کلیم الدین احمد اس روح سے ناآشنا تھے اس لئے اس کتاب میں انھوں نے اقبال پر دس بار یہ پھبتی کسی ہے کہ ان پر تو "پیغمبری کا بھوت" سوار تھا (ص ۲۴۲)، "وہ پیغمبری کر سکتے ہیں" (ص ۲۰۴)، وہ شاعری کیا کرتے۔ مطلب اُن کا یہ کہ اگر اقبال کو شاعری میں دین ہی کی باتیں کرنی تھیں تو اُن کے لئے شاعری سے زیادہ موزوں جگہ شاہی مسجد لاہور کی امامت تھی یا کسی تبلیغی جماعت کی سربراہی۔ لفظ "اسلام" سے کسی کو "ایلرجی" ہو تو اور بات ہے مگر ہر مذہب ایک ضابطۂ حیات ہے۔ حیات کی بنیادیں اگر مذہب کے اصولوں پر استوار نہ کی جائیں تو چنگیزی ہی مقصدِ حیات رہ جائے گی۔ حیات اگر روحانیت سے عاری ہے تو سوا "سود و سودا" اور "مکر و فن" کے اس کی اہمیت ہی کیا باقی رہ جاتی ہے! اور اقبال کو اسلام، جو ایک عالمگیر مذہب ہے، اپنے فکر کی روحانی طمانیت کے لیے سب

موزوں ترین نظر آیا۔

کلیم الدین احمد اقبال کے تصورِ عشق کو ڈھونگ بتاتے ہیں۔ اُن کا کہنا ہے کہ یہ "باتیں ہی باتیں ہیں" اور بظاہر دیکھنے میں تو یہ بہت تہہ دار باتیں معلوم ہوتی ہیں مگر یہ صرف جذبات کو بھڑکانے اور پروپیگنڈا کے خاطر ہی کہی گئی ہیں۔ اقبال کو یہ اندازہ تھا کہ عشق کا جو تصور وہ پیش کر رہے ہیں وہ مغرب زدہ نکتہ چینوں کے ہاتھوں کڑی تنقید کا شکار ہوگا کیوں کہ نہ تو ان کے دل روحانیت سے لبریز ہوں گے اور نہ کان ایسی باتوں سے آشنا۔ اسی لئے اپنی طالب علمی کے زمانہ ہی میں یعنی ۱۹۰۵ء کے قبل ہی اپنی نظم "درد عشق" میں جہاں انھوں نے عشق کو "گہر آب دار" سے موسوم کیا اور اُس کی اعلیٰ منصبی، قدر و قیمت اور روحانیت سے اُس کے گہرے تعلق کی نشاندہی کی وہیں عشق کو مخاطب بنا کر ان نکتہ چینوں سے بھی اُسے یہ کہہ کر آگاہی دی:

اے دردِ عشق! ہے گہر آب دار تو ۔۔۔ نامحرموں میں دیکھ نہ ہو آشکار تو!
پنہاں تہِ نقاب تری جلوہ گاہ ہے ۔۔۔ ظاہر پرست محفلِ نو کی نگاہ ہے
آئی نئی ہوا چمنِ ہست و بود میں ۔۔۔ اے دردِ عشق! اب نہیں لذت نمود میں

یہ دورِ نکتہ چیں ہے کہیں چھپ کے بیٹھ رہ
جس دل میں تو مکیں ہے وہیں چھپ کے بیٹھ رہ

جس کی بہار تو ہو یہ ایسا چمن نہیں ۔۔۔ قابل تری نمود کے یہ انجمن نہیں
یہ انجمن ہے کشتۂ نظارۂ مجاز ۔۔۔ مقصد تری نگاہ کا خلوت سرائے راز

ہر دل مئے خیال کی مستی سے چور ہے
کچھ اور آج کل کے کلیموں کا طور ہے

اسے حُسنِ اتفاق کہیئے کہ مندرجہ بالا اشعار کے آخری مصرع میں اقبال نے ۵۷ سال قبل غیر شعوری طور پر نکتہ چینوں میں جناب کلیم الدین احمد صاحب کے نام کی مناسبت سے وہی نام بطور استعارہ استعمال کیا۔

اقبال کا تصوّرِ عشق اور فلسفۂ خودی ایک دوسرے سے کچھ ایسے مربوط ہیں کہ ان کی الگ الگ نہ تو توضیح کی جاسکتی ہے اور نہ تشریح۔ خودی اُن کے نزدیک اثباتِ حیات کا فلسفہ اور مثبت نظریۂ حیات ہے جو خدا کا عرفان وجدان کے ذریعہ حاصل کرتا ہے۔ یہی خودی کبھی اقبال کے یہاں مردِ مومن کی شکل میں نظر آتی ہے اور کبھی مردِ کامل اور قلندر کے روپ میں۔ حواسِ خمسہ کے ذریعہ انسان تجرباتی اور عقلی شواہد سے گذر کر کسی نتیجہ پہنچ تو جاتا ہے مگر حقیقت کا انکشاف اس پر صرف وجدان کے ذریعہ ہوتا ہے جو علم اور آگہی کا ذریعہ ہے۔ یہ وجدان جب عشق سے مماثلت پیدا کر لیتا ہے تو مردِ مومن میں شانِ فقر، استغنا اور قلندری پیدا ہوتی ہیں۔ اور ان ساری صفات سے مملو ہوکر انسان کی خودی اسی جذبۂ عشق کی بدولت خداپرستی کا مصداق بن کر خودیٔ مطلق کی تلاش میں سرگرداں رہ کر اطاعتِ الٰہی وضبطِ نفس کے مقامات سے گزرتی اور ارتقا کی منزلیں طے کرتی ہوئی اپنی قوت اور طاقت کے زور پر قادرِ مطلق کا عرفان حاصل کرلیتی ہے۔ اقبال نے حیات کی چیرہ دستیوں اور حقائق کی تلخیوں کو خودی کے فلسفہ میں ایک شاعر کی نگاہ سے دیکھا ہے۔ خدا کی ذات وصفات کے صحیح عرفان ہی کا نام خودی ہے اس کے ذریعہ اقبال یقین کو معراجِ کمال پر پہنچا کر عقائد، جذبات اور احساسات کی نئی دنیا تعمیر کرتے ہیں۔ اقبال کی خودی کی معراج یہ نہیں کہ وہ خدا بن جائے جیسا کلیم الدین احمد صاحب کہتے ہیں کہ "وہ (اقبال) چاہتے ہیں کہ انسان میں شان خدا کی آجائے" (ص ۱۲۸) بلکہ عشق کی وساطت سے انسان اپنی شخصیت کی تکمیل کرکے صفاتِ الٰہیہ سے قریب تر ہوکر مستحکم ہو جائے۔

عشق و خودی کے باہم ربط پر اقبال کا یہ مصرع اہم ہے:

عشق سے ہے پائدار تیری خودی کا وجود

اقبال کے تصوّرِ عشق میں انسان کی عظمت وشوکت، بندگیٔ عشق میں ایک لطیف ناز اور نشاط وامید کی دنیا نظر آتی ہے جو تخیلی نہیں بلکہ عملی ہے۔ عشق اس تصوّر میں قوّتِ قدسیہ الٰہی سے ایک سلسلۂ خاص ہے۔ ہر شاعر کا ایک نظریۂ ادب

ہوتا ہے اور اس کی تخلیق ماحول کے عروج و زوال اور اس کی اصلاح و ترقی کو سامنے رکھ کر ہی ہوتی ہے۔ ادب کا کام صرف ظاہر ہی کو نہیں بلکہ باطن کو بھی سنوارنا ہے۔ اقبال کی شاعری کا واحد موضوع انسان ہے۔ شاعری ہو یا فلسفہ روزِ ازل سے ہی انسان ہر اہلِ قلم کا موضوع رہا ہے۔ اُردو شاعری بھی اپنے ہر دور میں اس موضوع پر گل افشانی کرتی رہی ہے مگر ایک مردِ کامل کا تصوّر پہلے پہل ہمیں اقبال کے یہاں ہی ملتا ہے۔ اقبال نے انسان کو اس وسیع و عریض کائنات میں ایک ایسے جلیل القدر منصب پر فائز کرنے کی کوشش کی جو اُس کے خلیفۃ الارض کہے جانے کے شایانِ شان ہو۔ اگر خدا نے اتنی بڑی کائنات کی تخلیق کی تو انسان کی تخلیق بھی تو اسی لئے کی کہ اس کائنات کے منتظم کی حیثیت سے وہ اس منصبِ جلیلہ پر فائز رہے، تو ظاہر ہے کہ جب انسان خدا کا نائب بن کر دنیا میں آیا ہے تو اُسے اس کا اہل بھی بنتا ہے۔

اقبال کے تصوّرِ عشق کا جب تک ہم اُن کے ان سارے نظریۂ حیات کو سامنے رکھ کر تجزیہ نہ کریں گے اس کی تہہ تک پہنچنا مشکل ہے۔ ان کے نظریۂ حیات میں زندگی نام ہے مسلسل سعی و عمل کا اور اِس جادۂ حیات میں عشق ہی وہ لگن ہے جو انسان کو اپنی منزل تک پہنچنے کی تڑپ کو زندہ و بیدار رکھتا ہے اور وہ قوّت عطا کرتا ہے کہ انسان ساری مشکلات پر قابو پا کر منزلِ مقصود تک پہنچ جاتا ہے۔ اقبال کبھی عشق کے فیض کو عام کرنے کے لئے شررِ تیشہ سے خانۂ فرہاد کو روشن کرتے ہیں اور کہیں انسان میں اولوالعزمی اور بلند حوصلگی پیدا کرنے کے لئے عشق کی بساط بچھا کر وارثِ پرویز بننے کی تلقین کرتے ہیں۔ یہ عشق سرمایۂ غم فرہاد ہے جس سے انسان دنیا میں عشرتِ پرویز خرید سکتا ہے۔ اس کا عشق وہ وجدانی کیفیت اور طلبِ صادق ہے جو کسی بلند مقصد کے حصول کے لئے کسی انسان میں والہانہ تڑپ پیدا کرتی ہے۔ انسان کی شخصیت میں یہی والہانہ تڑپ، جوش و ولولہ اقبال کے نزدیک بیش قیمت متاع ہے، اور شخصیت اسی جوش و ولولہ کی ایک کیفیت ہے جسے وہ عشق سے تعبیر کرتے ہیں۔ اقبال ڈاکٹر نکلسن کے نام ایک خط میں عشق کی اس بیش قیمت متاع کی وضاحت یوں کرتے ہیں:

"جہاں تک انسان کا تعلق ہے اس کے وجود کا نقطہ مرکزی شخصیت کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے (اور یہی ایغو ہے) شخصیت دراصل (جوش اور ولولے TENSION کی ایک کیفیت ہے۔ شخصیت کا وجود اس وقت تک قائم رہتا ہے جب تک اس جوش اور ولولے کی کیفیت قائم رہتی ہے۔ یہی کیفیت انسان کی سب سے بیش قیمت متاع ہے اور انسان کا فرض ہے کہ اس بات کا اہتمام کرے کہ جوش اور ولولے کی اس کیفیت میں کمی نہ ہو۔ جو چیز اس جوش اور ولولے کی کیفیت کو برقرار رکھ سکتی ہے وہی ہمیں بقائے دوام بخش سکتی ہے۔ مختصر یہ کہ شخصیت کے تصوّر کی بدولت ہمیں ایک معیارِ قدر حاصل ہوتا ہے جسے کسوٹی بنا کر خیر و شر کو پرکھا جا سکتا ہے۔ جو چیز شخصیت کو مستحکم کرے، ولولے کو برقرار رکھے، وہ خیر ہے۔ جو چیز اس کیفیت کو کمزور کرے (انسان کو سُست رفتاری پر مائل کرے) وہ شر ہے ...... شخصی بقا اسی کو حاصل ہوگی جو اپنی زندگی میں فکر و عمل کے ایسے طریقے کو اختیار کرے کہ جوش اور ولولے کی کیفیت قائم رہے۔ بالفاظِ دیگر شخصیت برقرار رہے .... اگر ہمارے عمل کا مقصد یہ ہو کہ شخصیت کے جوش و ولولے کی کیفیت قائم رہے تو موت کا صدمہ اُسے متاثر نہ کر سکے۔ موت کے بعد ایک وقفہ البتہ ممکن ہے جسے قرآن مجید برزخ کہتا ہے۔ یہ وقفہ موت اور حشرِ اجسام کے درمیان واقع ہوتا ہے اور اس وقفہ میں وہی 'انا' یا ایغو باقی رہتے ہیں جو زندگی میں یہ اہتمام کر لیتے ہیں کہ برزخ کے وقفہ میں اُن کی شخصیت برقرار رہے۔"

اقبال نے شخصی بقا کو برقرار رکھنے کے لئے فکر و عمل کے ایسے طریقے اختیار کرنے کی تلقین کی ہے جو عشق کے اس جوش و ولولے کی کیفیت کو برقرار رکھے۔ اُن کے یہ تصورات قرآن کریم کی ان آیات کی ترجمانی کرتے ہیں جہاں شخصیت مقامِ فکر سے گزر کر ایمان و یقین کی بدولت اس جوش اور ولولے کی کیفیت کو برقرار ہی نہیں رکھتی بلکہ عشق کی اس والہانہ تڑپ میں اور سوز و گداز پیدا کرتی ہے۔

"زمین اور آسمانوں کی پیدائش میں اور رات اور دن کے باری باری سے آنے میں ان ہوشمند لوگوں کے لئے بہت نشانیاں ہیں جو اٹھتے بیٹھتے اور لیٹتے ہر حال میں خدا کو یاد کرتے ہیں اور آسمان و زمین کی ساخت میں غور و فکر کرتے ہیں۔ (وہ بے اختیار بول اٹھتے ہیں) "پروردگار! یہ سب کچھ تو نے فضول اور بے مقصد نہیں بنایا ہے، تو پاک ہے اس سے کہ عبث کام کرے۔ پس اے رب! ہمیں دوزخ کے عذاب سے بچا لے ...... مالک! ہم نے ایک پکارنے والے کو سنا جو ایمان کی طرف بلاتا تھا اور کہتا تھا کہ اپنے رب کو مانو۔ ہم نے اس کی دعوت قبول کر لی۔"

(سورۂ آل عمران ۳۔ ع ۲۰)

عقل اور عشق کی تفریق پر پروفیسر کلیم الدین احمد نے اقبال کے مندرجہ ذیل شعر کو دو بار اپنی اس کتاب میں نقل کر کے تصورِ عشق کا مذاق اڑایا ہے۔ ایک جگہ تو وہ کہتے ہیں:

"....اقبال اپنے پسندیدہ مضامین کی طرف توجہ کرتے ہیں۔ ایک تو عشق ہے۔ اقبال ابتدا ہی سے عقل و عشق میں فرق کرتے آئے ہیں اور عشق کی برتری ہر جگہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ ان کا ایک مشہور شعر ہے:

بے خطر کود پڑا آتشِ نمرود میں عشق
عقل ہے محوِ تماشائے لبِ بام ابھی

"یہاں بھی وہ اسی قسم کے خیالات کا اظہار کرتے ہیں۔"

(ص ص ۱۷۹۔۱۷۸)

دوسری جگہ رموزِ بیخودی کے اشعار کے حوالے سے فرماتے ہیں:

"....ایک حصے میں عقل و عشق میں تفریق کی جاتی ہے، ذرا تفصیل کے ساتھ

مومن از عشق است و عشق از مومن است ۔۔۔ عشق را نا ممکن ما ممکن است
عقل سفاک است و او سفاک تر ۔۔۔ پاک تر چالاک تر بے باک تر

عقل در پیچاک اسباب و علل — عشق چوگان باز میدانِ عمل
عقل صیاد از زورِ بازوا فگند — عقل مکار است و دامی می زند
عقل را سرمایہ از بیم و شک است — عشق را عزم و یقین لاینفک است
آن کند تعمیر تا ویران کند — این کند ویران کہ آبادان کند
عقل چون باد است ارزاں در جہاں — عشق کمیاب و بہای او گران
عقل می گوید کہ خود را پیش کن — عشق گوید امتحانِ خویش کن
عقل باغیر آشنا از اکتساب — عشق از فضل است و با خود در حساب

عشق را آرام جان حریت است
ناقہ اش را ساربان حریت است

"آپ نے عقل اور عشق کا فرق بقول اقبال دیکھ لیا۔ اور اس قسم کی باتیں سے ان کی نظمیں بھری پڑی ہیں:

بے خطر کود پڑا آتشِ نمرود میں عشق
عقل ہے محوِ تماشائے لبِ بام ابھی

"اور پڑھنے والے بھی ان شعروں پر واہ واہ کرتے ہیں!"

(ص ص ۲۳۳۔ ۲۳۲)

عقل اور دل دونوں کی بنیادیں عشق پر ہی ہیں۔ انسانی حواس کی تکمیل اور خود زندگی کا نشوو ارتقا ہی ان دونوں کے باہمی امتزاج پر منحصر ہے۔ مگر عقل کی رسائی صرف مادی دنیا تک ہے جب کہ دل روحانیت کا سرچشمہ ہے۔ سوزِ عشق کی تکمیل ہی کا نام دل ہے۔ عقل عیار ہے سو بھیس بنا لیتی ہے اور انسان کو حقیقت کا عرفان حاصل کرنے کے لئے اپنی جان جوکھوں میں ڈالنے کی کبھی صلاح نہیں دے سکتی کیونکہ اس میں جرأت رندانہ نہیں:

عقل ہم عشق است و از ذوقِ نگہ بیگانہ نیست
لیکن این بیچارہ را آن جرأتِ رندانہ نیست

عشق عقل کے تخمین و ظن سے نکل کر بے خوف و خطر رضائے الٰہی کی خاطر اپنی جان تک قربان کرنے سے دریغ نہیں کرتا۔ اقبال کا عاشق صاحبِ سرور ہے اس کی نگاہِ شوق کے انداز آفاقی ہیں۔ آتشِ نمرود ہو یا کربلا کا میدان رضائے الٰہی کی خاطر اپنے سر کو ہتھیلی پر لے لینا تو قدسیوں کے بس کا بھی نہیں۔ یہ تو انہی سے ممکن ہے جن کے جو قصے زیبا ہوں۔ اطاعت الٰہی اور ضبطِ نفس کے ذریعہ مردِ مومن عمل کے تواتر سے تخلیقی ارتقا کی منزلیں طے کرتا ہوا موت کو اس تخلیقی ارتقا کی ایک منزل سمجھ کر آتشِ نمرود کو سینے سے لگانے اور کربلا کے میدان میں حق کی خاطر جانیں قربان کرنے سے نہیں جھجکتا کیونکہ اس کے نزدیک موت تکمیلِ حیات کی ایک منزل اور روح کی بیداری اور تجلیات باطن کا انتہائی مستقر ہے۔

اقبال جب کہتے ہیں کہ "صدقِ خلیل بھی ہے عشق" تو وہ "عشق کی انتہا عجب" کی مثال آتشِ نمرود میں بے خطر کو دپڑنے ہی سے نہیں دیتے بلکہ ان کا اشارہ اس "صدق" میں اُس قربانی کی طرف بھی ہے جو محض ایک خواب کو سچ کر دکھانے کے لئے بیٹے کو بھی قربان کر دینا تسلیم ورضا ہی پر محمول کرتی ہے۔ انسان اپنی پالتو مرغی کو بھی ذبح کرنے میں ہچکچاتا ہے۔ اور جہاں تک خواب کا سوال ہے انسان نہ معلوم کیسے کیسے خواب روزانہ دیکھتا ہے مگر وہ اسے محض خواب سمجھ کر بھلا دیتا ہے۔ کیونکہ زندگی خوابوں کا نام نہیں، حقیقتوں کا نام ہے۔ مگر جذبۂ عشق سے سرشار خودی خواب کو بھی ایک حقیقت سمجھتی ہے۔ اس جذبۂ عشق اور "صدقِ خلیل بھی ہے عشق" کے سلسلے میں قرآن کی یہ آیات ملاحظہ ہوں:

"ہم نے ابراہیم کو اُس کی ہوشمندی بخشی تھی اور ہم اُس کو خوب جانتے تھے ..... ابراہیمؑ نے کہا۔ "تُف ہے تم پر اور تمہارے اُن معبودوں پر جن کی تم اللہ کو چھوڑ کر پوجا کر رہے ہو۔ کیا تم کچھ بھی عقل نہیں رکھتے؟"۔ انھوں نے کہا۔ "جلا ڈالو اس کو اور حمایت کرو اپنے خداؤں کی اگر تمھیں کچھ کرنا ہے۔"

ہم نے کہا: "اے آگ ٹھنڈی ہو جا اور سلامتی بن جا ابراہیم پر"
سورۃ الانبیاء ۲۱۔ ع ۴ و ۵)

یہ تو تھی باتیں آتشِ نمرود میں بے خطر کود پڑنے اور عشق کے "صدقِ خلیل" ہونے کی ایک مثال۔ دوسری مثال پر یہ آیت ملاحظہ ہو:

"وہ لڑکا (اسماعیلؑ) جب اس کے (حضرت ابراہیمؑ کے) ساتھ دوڑ دھوپ کرنے کی عمر کو پہنچ گیا تو (ایک روز) ابراہیمؑ نے اس سے کہا۔ "بیٹا، میں خواب میں دیکھتا ہوں کہ میں تجھے ذبح کر رہا ہوں۔ اب تو بتا تیرا کیا خیال ہے؟" اُس نے کہا۔" اباجان جو کچھ آپ کو حکم دیا جا رہا ہے اُسے کر ڈالئے۔ آپ انشاء اللہ مجھے صابروں میں پائیں گے۔" آخر کو جب ابراہیم نے بیٹے کو ماتھے کے بل گرا دیا اور ہم نے ندا دی کہ "اے ابراہیم، تو نے خواب سچ کر دکھایا۔ ہم نیکی کرنے والوں کو ایسی ہی جزا دیتے ہیں؟ یقیناً یہ ایک کھلی آزمائش تھی اور ہم نے ایک بڑی قربانی بدلے میں دے کر اُس بچے کو چھڑا لیا اور ان کی تعریف و توصیف ہمیشہ کے لئے بعد کی نسلوں میں چھوڑ دی"

(سورۃ "الصّٰفّٰت" ۳۷۔ ع ۳)

آتشِ نمرود میں کود پڑنے یا ایک خواب کو سچ کر دکھانے کے لئے لختِ جگر کو ذبح کر ڈالنے کا فیصلہ اس 'انا' کا استحکام ہے جو بقول اقبال عشق ہی سے ہوتا ہے جس سے نصب العین کی تخلیق بھی ہوتی ہے۔ عشق کے اس فعل کو خود اقبال نے "اسرارِ خودی" کے دیباچہ میں اس طرح واضح کیا ہے:

"'انا' کا استحکام عشق سے ہوتا ہے۔ یہ لفظ (اس موقع پر) بہت ہی وسیع معنوں میں استعمال ہوا ہے۔ اس کے معنی ہیں جذب کر لینے اور اپنے آپ میں سمو لینے کی خواہش، اس کی سب سے اعلیٰ صورت قدروں اور نصب العین کی تخلیق اور ان کو ایک واقعیت بنا لینے کی کوشش ہے۔ عشق، عاشق اور معشوق دونوں کو منفرد بنا دیتا ہے۔ سب سے زیادہ یکتا شخصیت کی واقعیت کو مان لینے کی

کوشش طالب کو منفرد بنا دیتی ہے اور اسکے ساتھ ہی ساتھ مطلوب کی انفرادیت کو بھی مطمئن کرتی ہے۔ کیوں کہ کوئی دوسری شے طالب کی فطرت کو مطمئن نہیں کرسکتی۔ انا کے استحکام کے لیے ہمیں "عشق" یعنی جذب کر لینے والے عمل کی طاقت کو نشو و نما دینا چاہیے۔ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کی سیرت میں جذب کر لینے والے عمل کا سبق موجود ہے اور خصوصًا ایک مسلمان کے لئے"۔
اگر اقبال کہتے ہیں کہ "عقل ہے محوِ تماشائے لبِ بام ابھی" تو اس لئے کہ عقل ان کے نزدیک محض چراغِ رہ گذر ہے۔ یہ راہبر اور روشن بصر ضرور ہے مگر درونِ خانہ کیا کیا ہنگامے ہو رہے ہیں اس کی خبر اس چراغ رہ گذر کو نہیں ہوتی کیونکہ عقل زمان و مکان کی پابندیوں میں مقید ہے اور اس میں وجدانی یا الہامی انکشافات کی گنجائش نہیں۔ حضرت ابراہیمؑ پر فردِ جرم بس اتنا تھا کہ وہ اپنی قوم کو بتوں کی پرستش سے منع کرتے تھے اور انھوں نے بہت سے بتوں کو توڑ ڈالا تھا۔ اگر انھیں اپنی جان پیاری ہوتی تو وہ عقیدۂ توحید سے پھر کر جان بخشی کی امان حاصل کرسکتے تھے۔ لیکن اگر یہ جذبۂ عشق نہیں تو آخر وہ کون سا جذبہ تھا جس نے بے اختیار ہو کر انھیں یہ کہنے پر مجبور کیا:

"اِنِّیْ وَجَّھْتُ وَجْھِیَ لِلَّذِیْ فَطَرَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ حَنِیْفًا وَّ مَآ اَنَا مِنَ الْمُشْرِکِیْنَ" ("میں نے تو یکسو ہو کر اپنا رخ اُس ہستی کی طرف کر لیا جس نے زمین و آسمان کو پیدا کیا ہے اور میں ہرگز شرک کرنے والے میں سے نہیں ہوں") (سورہ "الانعام ۹۔ع ۹)

اقبال کبھی بھی عقل کی تضحیک نہیں کرتے بلکہ وہ اس کی اہمیت کو مانتے ہیں مگر وہ دل کو جو تمام روحانی تاثرات کا مرکز ہے عقل پر فوقیت اس لئے دیتے ہیں کہ اگرچہ عقل کتاب ہستی کی مفسر ضرور ہے اور رازِ ہستی کو سمجھ سکتی ہے مگر اسے آنکھوں سے نہیں دیکھ سکتی۔ اس کا واسطہ مظاہر سے ہے جب کہ دل جو محض خون کی ایک بوند ہے باطن سے آشنا ہے۔ انسان عقل کی مدد سے علم حاصل ضرور کرتا ہے مگر وہ خدا کی

تلاش میں سرگرداں ہی رہ جاتا ہے۔ خدا کے معاملے میں عقل جویائے راہ ہے مگر دل دانائے راہ جو ایک ہی جست میں سارے قصے تمام کر دیتا ہے۔ اگرچہ عقل آستانِ محبوب سے دور نہیں مگر اس کی تقدیر میں حضوری نہیں جو دل کو نصیب ہے۔ افسوس کا مقام ہے کہ دانتے اور ملٹن نے پروفیسر کلیم الدین احمد کو حضرت ابراہیمؑ کے آگ میں بے خطر کود پڑنے پر قرآن کی روح تک پہنچنے نہ دیا۔

جب اقبال نے یہ کہا کہ "آنکھ کا نور دل کا نور نہیں" تو پروفیسر کلیم الدین احمد اقبال پر یہ پھبتی کستے ہیں کہ:

"اقبال کہتے ہیں کہ دلِ بینا کی طلب کر کیونکہ آنکھ کا نور دل کا نور نہیں۔ یہی اقبال کا KEY THOUGHT ہے۔ دوسروں کو آنکھ کا نور حاصل ہے۔ ان کو دل کا نور حاصل ہے۔ یہی اقبال کی پیغمبرانہ شاعری کا لب لباب ہے"۔ (ص ص ۲۷۶-۲۷۵)

یہاں بھی پروفیسر کلیم الدین احمد قرآن کی روح اور اس کی حکمت کو سمجھنے کی کوشش نہیں کرتے۔ خدا نے آدمؑ اور ابن آدم کو شعور کا جام آتشیں پلایا تو آنکھ، کان اور دل کے الگ الگ کام کی بھی وضاحت کی جو ان آیات سے واضح ہوتے ہیں:

"ان (انسان) کے پاس دل ہیں مگر ان سے سوچتے نہیں۔ ان کے پاس آنکھیں ہیں مگر وہ ان سے دیکھتے نہیں۔ ان کے پاس کان ہیں مگر وہ اس سے سنتے نہیں۔ وہ جانوروں کی طرح ہیں بلکہ اس سے بھی زیادہ گئے گزرے"۔

(سورۃ "الاعراف ۷-ع ۲۲)

"وہ اللہ ہی تو ہے جس نے تمہیں سننے اور دیکھنے کی قوتیں دیں اور سوچنے کو دل دیئے مگر تم لوگ کم ہی شکر گزار ہوتے ہو"۔

(سورۃ "المومنون ۲۳-ع ۷ء ۲)

"تم کو سننے اور دیکھنے کی طاقتیں دیں اور سوچنے اور سمجھنے والے دل دیئے مگر تم کم ہی شکر ادا کرتے ہو"۔ (سورۃ "الملک ۶۷ ع ۲)

یعنی خدا نے سوچنے اور سمجھنے کے لئے دل دیا اور آنکھیں دیکھنے کے لئے جس کا مطلب یہ ہے کہ حقیقت تک پہنچنے کے لئے صرف مشاہدہ کافی نہیں جب تک اس مشاہدہ کے نتیجہ پر دل بھی گواہی نہ دے۔ جیسے اقبال کہتے ہیں:

لغتِ غریب جب تک ترا دل نہ دے گواہی

اور یہی ہے دلِ بینا جس کا مذاق پروفیسر کلیم الدین احمد ...... اڑاتے ہیں۔ معرفت کے لئے چشمِ بینا ضروری ہے کیونکہ ایمان و یقین اور حسنِ عمل جیسی نعمتیں انسان اسی سے حاصل کرتا ہے۔ اسی دلِ بینا کو قرآن میں بصیرت کی روشنی کہا گیا ہے۔ ارشادِ ربانی ہے:

"دیکھو، تمھارے پاس تمھارے رب کی طرف سے بصیرت کی روشنیاں آگئی ہیں۔ اب جو بینائی سے کام لے گا، اپنا ہی بھلا کرے گا اور جو اندھا بنے گا خود نقصان اٹھائے گا۔ سورہ "الانعام ۶" ع ۱۳)

اس دلِ بینا کی تصدیق قرآن کے واقعہ معراج کی ان آیات سے بھی ہوتی ہے:

"وہ (جبرئیل) سامنے آکھڑا ہوا جبکہ وہ بالائی افق پر تھا۔ پھر قریب آیا اور اوپر معلق ہوگیا۔ یہاں تک کہ دو کمانوں کے برابر یا اس سے کچھ کم فاصلہ رہ گیا۔ تب اُس نے اللہ کے بندے (محمدؐ) کو وحی پہنچائی جو وحی بھی اسے پہنچانی تھی۔ نظر نے جو کچھ دیکھا، دل نے اس میں جھوٹ نہ ملایا"

(سورہ "النجم ۵۳" ع ۱)

آنکھ کے نور اور دل کے نور پر اقبال نے جو کچھ کہا ہے پروفیسر کلیم الدین احمد —. ان آیات سے روگردانی کرکے جو چاہیں کہہ لیں اس لئے کہ ملٹن اور دانتے کی دنیا میں تو دل کی گنجائش نہیں۔ وہ اقبال کے اس شعر کا بھی مذاق اڑاتے ہیں:

علم میں بھی سرور ہے لیکن — یہ وہ جنت ہے جس میں حور نہیں

وہ کہتے ہیں:

"وہ (اقبال) یہ بھی مانتے ہیں کہ علم میں بھی سرور حاصل
ہے لیکن یہ وہ جنّت ہے جس میں حور نہیں، کیوں کہ علم کا
سرور اصل سرور نہیں۔ اس لئے وہ تاسف کرتے ہیں کہ
اس زمانے میں ایک بھی صاحب سرور نہیں۔" (ص ۲۷۶)

علم بھی عقل ہی کا پروردہ ہے مگر علم معرفت الٰہی کا ذریعہ اور جہاد فی سبیل اللہ کا محرّک نہیں ہو سکتا، جس کے لئے عشق کی تیغ جگر دار کی ضرورت ہے۔ نظم "علم و عشق" میں اقبال نے عشق کو عقل کی طرح علم پر فوقیت دی ہے۔ یہ عشق دیوانہ پن نہیں۔ یہ علم کی طرح تخمین وظن میں بھٹکتی نہیں پھرتی۔ عشق ان سارے حجابات کو دور کرتی ہے جہاں پر علم کے پر جلنے لگتے ہیں۔ اس کائنات کی ساری ہماہمی عشق کی بدولت ہے۔ علم کے ذریعہ مقام صفات کا علم تو ہو جاتا ہے مگر عشق کی بدولت انسان اس مقام سے گزر کر براہ راست ذات کا مشاہدہ کر لیتا ہے۔ علم کتابی مطالعہ، مشاہدہ اور تجربہ سے حاصل کیا جاتا ہے لیکن ان سبھی حالات میں یقین واذعان کا ہونا بھی اتنا ہی ضروری ہے اور یہ یقین واذعان جذبۂ عشق سے حاصل ہوتا ہے:

علم میں دولت بھی ہے قدرت بھی ہے لذّت بھی ہے
ایک مشکل ہے کہ ہاتھ آتا نہیں اپنا سراغ

عشق اُمّ الکتاب ہے اور اس کا سرچشمہ کلام الٰہی ہے۔ الغرض علم کا تعلق چونکہ عقل سے ہے اس لئے علم سے انسان جو سرور حاصل کرتا ہے اُس سے ذہنی مسرّت تو حاصل ہو سکتی ہے مگر علم میں یہ خاصیت نہیں کہ وہ انسان میں مستی کی کیفیت پیدا کرے۔ یہ مستی، یہ سرور صرف عشق سے پیدا ہوتا ہے جو اس کی پوری خودی اور ساری شخصیت پر محیط ہے، اس لئے کہ اس کی یہ خودی، یہ شخصیت عشق سے محکم ہے نہ کہ علم سے۔ اگر خودی کو علم سے محکم کیا جائے تو بقول اقبال وہ غیرت جبرئیل تو ہو سکتی ہے مگر عشق سے محکم ہونے پر وجدان کے آئینے میں حقیقت کلّی پر بے نقاب ہو کر صور اسرافیل بن جاتی ہے۔

حقیقت کی آگہی میں عقل، علم، اور عشق تینوں کا اپنا اپنا مقام ہے۔ عقل زمان

و مکان کی پابندیوں کی وجہ سے حقیقت کے ادراک سے قاصر ہے تو علم زیادہ سے زیادہ مقامِ صفات کا پتہ دیتا ہے، مگر عشق تماشائے ذات اور علم سے پیدا شدہ سوالات کا پنہاں جواب ہے۔

عشق کے اقبال نے کئی روپ بتائے ہیں:

کبھی تنہائیِ کوہ و دمن عشق   کبھی سوز و سرور انجمن عشق
کبھی سرمایۂ محراب و منبر   کبھی مولا علی خیبر شکن عشق

عشق کی خصوصیات پر اقبال کے واضح تصوّرات ان اشعار میں بھی پائے جا سکتے ہیں:

عشق سے پیدا نوائے زندگی میں زیر و بم   عشق سے مٹی کی تصویروں میں سوزِ دمبدم
آدمی کے ریشے ریشے میں سما جاتا ہے عشق   شاخِ گل میں جس طرح بادِ سحرگاہی کا نم

زندگی اگر راگنی ہے تو عشق اس موسیقی کا اُتار چڑھاؤ۔ عشق انسان میں سوز و گداز اور جگر سوزی پیدا کرتا ہے جس سے کائنات کی دوسری مخلوقات عاری ہیں۔ یہ انسان کی شخصیت میں سما کر وہی بالیدگی، تازگی اور زندگی عطا کرتا ہے جو بادِ سحرگاہی کی بدولت شاخِ گل کو حاصل ہے۔ یہ عشق انسان کی ساری شخصیت کو عقیدۂ توحید سے محبتِ سرمدی رکھنے اور اپنی خودی کی تکمیل کے لئے قوانینِ الٰہیہ کا پابند بناتا ہے۔ یہ عشق دل کی وہ آزادی ہے جہاں انسان ساری تحریصات، ترغیبات اور نفسانی خواہشات سے بے نیاز، عشقِ بتاں سے ہاتھ اُٹھا کر، نقش و نگارِ دیر پر خونِ جگر تلف نہیں کرتا بلکہ سر بکف ہو کر رضائے الٰہی کی خوشنودی کی خاطر تسخیرِ فطرت کی راہ پر گامزن رہتا ہے اور اس عمل میں اگر وہ اپنی جان بھی کھو دیتا ہے تو یہ خدا کی نظر میں مرگِ باشرف کے مترادف ہے۔

پروفیسر کلیم الدّین احمد اقبال کے تصوّرِ عشق کو محض ایک ڈھونگ بتاتے ہیں۔ یعنی یہ الف لیلہ کی کوئی کہانی ہے جس کا وجود حقیقت کی دنیا میں نہیں۔ وہ اسے مسلمانوں کے لئے بظاہر "دیکھنے میں بہت تہہ دار" اور "دل خوش کن باتیں" بتاتے ہیں۔ اب اس کا کیا علاج کہ جذبۂ عشق کے کمالات و فتوحات سے آنکھیں پھیر کر وہ مادیت کی

ایسی دنیا میں سیر کرتے ہیں جہاں عشق تو عشق، اخلاقی یا روحانی قدروں کا بھی گزر ممکن نہیں۔ انسانی زندگی میں عشق کی فتوحات کی چند مثالیں اقبال نے جاوید نامہ کے ان اشعار میں دی ہے:

عشق شبخونے زدن بر لامکاں | گور را نادیدہ رفتن از جہاں
زورِ عشق از باد و خاک و آب نیست | قوتش از سختیٔ اعصاب نیست
عشق با نانِ جو ین خیبر کشاد | عشق در اندام مہ چاکے نہاد
کلۂ نمرود بے ضربے شکست | لشکرِ فرعون بے حربے شکست
عشق در جان چون بچشم اندر نظر | ہم درونِ خانہ ہم بیرونِ در
عشق ہم خاکستر و ہم اخگر است | کار او از دین و دانش برتر است

عشق سلطان است او برہانِ مبین
ہر دو عالم عشق را زیر نگین

حضرت موسیٰؑ و حضرت ابراہیمؑ کے عشق کی باتیں تو خیر اپنی جگہ پر۔ وہ تو رسول تھے۔ مگر عام انسانوں کی زندگی میں جذبۂ عشق کی مثال اگر اقبال یہ کہہ کر دیتے ہیں کہ "معرکۂ وجود میں بدر و حنین بھی ہے عشق" تو یہ کوئی الف لیلہ کی کہانی نہیں۔ یہ مصرع ان مردانِ حق کے جذبۂ عشق کا ترجمان ہے جو عشقِ رسولؐ سے سرشار اپنی جان ہتھیلیوں پر لے کر نیابتِ الٰہیہ کے فرائض انجام دے رہے تھے۔ یہ مصرع تلمیح ہے قرآن کی ان آیات کی جس میں "دیدۂ بینا" رکھنے والوں کے عشق کے جذبہ کا ذکر کیا گیا ہے:

"تمہارے لئے ان دو گروہوں میں ایک نشانِ عبرت تھا (جو بدر میں) ایک دوسرے سے نبرد آزما ہوئے۔ ایک گروہ اللہ کی راہ میں لڑتا تھا اور دوسرا گروہ کافر تھا۔ دیکھنے والے بچشم سر دیکھ رہے تھے کہ کافر گروہ مومن گروہ سے (دو چندے کا لشکر مسلمان سے دو گنا) مگر (نتیجے نے ثابت کر دیا کہ) اللہ اپنی فتح و نصرت سے جس کو چاہتا ہے مدد دیتا ہے۔ دیدۂ بینا رکھنے والوں کے لئے اس میں بڑا سبق پوشیدہ ہے۔"

(سورۃ آلِ عمران ۳ ــ ع ۲)

"اللہ اس سے پہلے بہت سے مواقع پر تمہاری مدد کر چکا ہے۔ ابھی غزوہ حنین کے روز اس کی دستگیری کی شان تم دیکھ چکے ہو"

(سورہ التوبہ ۹۔ ع۴)

اقبال نے حضرت علیؓ کے جذبۂ عشق کی مثال جنگ خیبر کے حوالے سے بار بار اپنے کلام میں دی ہے۔ مرحب ایک یہودی سردار تھا۔ وہ اپنی تلوار لے کر اکڑتا ہوا یہ کہتا نکلتا تھا:

"تمام خیبر جانتا ہے کہ میں مرحب ہوں۔ ہتھیار سے لیس ہوں۔ بڑا تجربہ کار پہلوان ہوں جب لڑائیاں لپٹ مارتی ہوئی سامنے آتی ہیں"

اُس کا مقابلہ پہلے حضرت عامرؓ نے کیا جو اُس کے ہاتھوں شہید ہوگئے۔ رسول اللہؐ نے اُس کے مقابلہ پر حضرت علیؓ کو بھیجا۔ مرحب اُن کے ہاتھوں مارا گیا اور حضرت علیؓ نے خیبر فتح کر لیا۔ اس زورِ حیدریؓ کا منبع عشقِ رسولؐ تھا۔ حضرت جابرؓ فرماتے ہیں کہ غزوۂ اُحد میں حضرت علیؓ حضرت فاطمہؓ کے پاس آئے اور کہا:

"اے فاطمہ! یہ تیز تلوار لے۔ میرے ہاتھ میں نہ تو لچکی ہے اور نہ بزدل اور کمینہ ہوں۔

"قسم ہے میری عمر کی۔ میں محمدؐ کی امداد میں اور اُس اللہ کی رضا جوئی میں انتہائی سعی کرنے والا ہوں جو بندوں کے بارے میں خوب جاننے والا ہے۔"

کیا یہ عشقِ رسول باتیں ہی باتیں ہیں یا الف لیلہ کی کوئی کہانی۔ یہ ہے وہ جذبۂ عشق جس کی ترجمانی اقبال کے اس مصرع میں ملتی ہے:

کی محمدؐ سے وفا تو نے تو ہم تیرے ہیں

قُربِ الٰہی کا واحد ذریعہ عام مسلمانوں کے لئے صرف اتباعِ رسولؐ ہے۔ اور اسی عشق سے سرشار ہو کر اگر معرکۂ وجود میں بدر و حنین کی مثالیں اقبال نے دی ہیں تو فنونِ لطیفہ میں مسجد قرطبہ کو اس کی علامت قرار دیا ہے۔ اقبال کے تصورِ عشق، پر کلیم الدین احمد کی بڑی نظم "مسجد قرطبہ" کی تنقیدات میں بھرپور طور پر سامنے آتی ہے اس لئے کہ اس نظم میں اقبال نے عشق کی ابتدا اور انتہا دونوں پر عملی نقطۂ نگاہ

روشنی ڈالی ہے۔ اس نظم کے دوسرے بند کو نقل کرکے پروفیسر کلیم الدین احمد کہتے ہیں:

"وہ (اقبال) ایک ہی سانس میں عشق کو دمِ جبرئیل، دلِ مصطفٰے، رسولِ خدا اور کلامِ خدا کہتے ہیں۔ یوں قلم ہاتھ میں ہے۔ آپ سب کچھ لکھ سکتے ہیں۔ لیکن ظاہر ہے جو رسولِ خدا ہے وہ کلامِ خدا کیسے ہو سکتا ہے۔ اس پر وحی البتہ ہو سکتی ہے اور وہ کلامِ خدا کو دوسروں تک پہنچا سکتا ہے۔ اس طرح عشق بیک وقت فقیہِ حرم، امیرِ جنود اور ابن السبیل نہیں ہو سکتا۔" (ص ۹۴)

"انھوں نے (اقبال نے) ایک نظریہ بنا رکھا تھا کہ وہی فنی کارنامے زندہ جاوید ہیں جنھیں کسی مردِ خدا یا مردِ مومن یا مردِ حُر نے بنایا ہے ..... یہ بہت دل خوش کن نظریہ ہے اور احساسِ کمتری کو دور کرتا ہے لیکن یہ حقیقت سے دور ہے۔ اب ذرا دیکھیے یہ اہرامِ مصری کس نے بنائے؟ یہ ابوالہول کس نے بنایا اور کیا کسی مردِ حُر نے تعمیر کے ایسے نمونے بنائے ہیں؟ اور کیا مسجدِ قرطبہ سے زیادہ پائدار نہیں؟ اقبال پیرس ضرور گئے تھے..... کیا انھوں نے لیونارڈ وڈا وِنسی کی مشہور تصویر "مونالیزا" نہیں دیکھی تھی؟..... دور کیوں جایئے۔ کیا ہندوستان میں اجنتا اور ایلورا میں بے مثال مصوری کے نمونے نہیں ملتے ہیں؟ اور کیا تاج محل مردانِ حُر نے بنایا تھا..... اور کیا ہندوستان میں قدیم مندر خصوصاً جنوبی ہندوستان کے مندر فنِ تعمیر کے اعلٰی نمونے نہیں؟"

(ص ص ۱۹۸-۱۹۷)

"اقبال نے صرف مسلمانوں کے لئے ایک دل خوش کن بات کہہ دی تھی۔ ممکن ہے وہ اسے سچ سمجھتے ہوں۔ اور آپ اسے اپنا اوڑھنا بچھونا بنائیں میں حقیقت کچھ اور ہے۔ یہاں (نظم "مسجد قرطبہ") نہ فلسفہ ہے، نہ شعر ہے، نہ سچائی ہے۔"

(ص ۱۹۸)

افسوس کا مقام ہے کہ پروفیسر کلیم الدین احمد یہاں بھی نہ تو تصورِ عشق کی قرآنی روح سے آشنا ہو سکے اور نہ اقبال کے تصوّر کی دنیا میں پہنچ سکے۔ اُن کی آنکھیں جو صرف مظاہر سے واسطہ رکھتی ہیں اس مسجد کے نقش و نگار تک محدود ہو کر رہ گئیں اور اس مناسبت سے وہ مسجد قرطبہ کے مقابل میں کبھی تاج محل کو کھڑا کرتے ہیں اور کبھی ایلورا اور اجنتا کے غاروں کو۔ اقبال کے نزدیک مسجد قرطبہ فن تعمیر کا کوئی نادر نمونہ نہیں بلکہ اس مسجد کو ایک علامت بنا کر انھوں نے اُن مردانِ مومن جن کے رگ و پے میں قرآن، احادیث و اسوۂ حسنہ کا پیدا کردہ جذبۂ عشق موجزن تھا اُن کے جذبۂ عشق، ان کی سعیِ کردار، ان کے ذوق و شوق اور جذبۂ عمل کا مظہر بتایا ہے۔ اس مسجد کے نقش و نگار میں انھیں وہ مردِ خدا نظر آئے جو عشقِ رسولؐ کی گرمی سے شعلہ کی طرح روشن تھے، جن کی ایمان پرور زندگی اور ایمان و یقین کی بیش بہا متاع نے اسے ابدیت بخشی۔ ہر نقش و نگار کا منزلِ فنا سے ہمکنار ہونا لازمی ہے مگر اس کا معنوی وجود ہمیشہ زندہ و پائندہ رہتا ہے اور یہی ایسے نقش کو ثبات و دوام کا رنگ عطا کرتا ہے۔ اگر اس نقش میں اقبال کو ثبات و دوام نظر آتا ہے تو اس کا مطلب یہ نہیں کہ وہ اسے نہ مٹنے والی چیز قرار دیتے ہیں۔ بلکہ اُنھیں اس میں اُن مردانِ مومن کے قلب میں جاگزیں ایمان و یقین کی لازوال قوت نظر آتی ہے جس کے زیرِ اثر یہ مسجد قرطبہ تعمیر کی گئی۔ اس نظم میں اقبال کا فلسفیانہ "تفکر"، جذبۂ عشق کی کارفرمائیاں، اُس کے آفاقی پہلو کی کیفیت، مردِ خدا کا عمل اور اس کا تحرّکی تصوّر اور اس کے جلال کی تصویریں پیش کی گئی ہیں۔

کلیم الدّین احمد کہتے ہیں کہ جو رسولِ خدا ہے وہ کلامِ خدا کیسے ہو سکتا ہے۔ باتوں کو توڑ مروڑ کر معنی پہنانا تنقید نہیں۔ اقبال کا مصرع ہے: "عشق خدا کا کلام، عشق خدا کا رسول"! اس مصرع کے دو ٹکڑے ہیں جو ایک دوسرے سے "اُلٹے واو" کے ذریعہ الگ کیے گئے ہیں۔ جب اقبال کہتے ہیں کہ "عشق خدا کا رسول" تو یہ ٹکڑا اشارہ ہے اس حدیثِ قدسی کی طرف:

لولاکَ لما خلقتُ الافلاکَ (اگر نہ پیدا کرتا تجھ کو اے محمدؐ! ..... نہ پیدا کرتا میں آسمان و زمین اور ساری مخلوق کو)

اور اِن آیات کی بھی:

"نہایت متبرک ہے وہ جس نے یہ فرقان اپنے بندے پر نازل کیا کہ سارے جہان والوں کے لیے نذیر ہو"

(سورہ "الفرقان ۲۵" ع ۱)

"اللہ اور اس کے ملائکہ نبیؐ پر درود بھیجتے ہیں۔ اے لوگو، جو ایمان لائے ہو تم بھی اُن پر درود بھیجو"

(سورہ "الاحزاب ۳۳" ع ۹)

"اے محمدؐ، ہم نے جو تم کو بھیجا ہے تو یہ دراصل دنیا والوں کے حق میں ہماری رحمت ہے"

(سورہ "الانبیاء ۲۱" ع ۷)

اور پھر اقبال کا یہ کہنا کہ "عشق خدا کا کلام" تو یہ بھی تلمیح ہے ان آیات کی:

"جب وہ (اہلِ ایمان) اس کلام کو سُنتے ہیں جو رسول پر اُترا تو تم دیکھتے ہو کہ حق شناسی کے اثر سے اُن کی آنکھیں آنسوؤں سے تر ہو جاتی ہیں۔ وہ بول اٹھتے ہیں کہ: "پروردگار! ہم ایمان لائے۔ ہمارا نام گواہی دینے والوں میں لکھ لے" اور وہ کہتے ہیں کہ "آخر کیوں نہ ہم اللہ پر ایمان لائیں اور جو حق ہمارے پاس آیا ہے اُسے کیوں نہ مانیں بلکہ اس بات کی خواہش رکھتے ہیں کہ ہمارا رب ہمیں صالح لوگوں میں شامل کرے"

(سورۃ "المائدۃ ۵" ع ۱۱)

اور پھر پورا مصرع "عشق خدا کا رسول، عشق خدا کا کلام" تلمیح ہے اِن آیات شریفہ کی:

"اے اہل کتاب! ہمارا رسول تمھارے پاس آگیا ہے جو کتاب الٰہی کی بہت سی اُن باتوں کو تمھارے سامنے کھول رہا ہے جس پر تم پردہ ڈالا کرتے تھے۔ اور بہت سی باتوں سے درگزر بھی کر جاتا ہے۔ تمھارے پاس اللہ کی طرف سے

روشنی آگئی ہے اور ایک ایسی حق نما کتاب جس کے ذریعہ سے اللہ تعالیٰ ان لوگوں کو جو اُس کی رضا کے طالب ہیں سلامتی کے طریقے بتاتا ہے اور اپنے اذن سے اُن کو اندھیروں سے نکال کر اجالے کی طرف لاتا ہے اور راہ راست کی طرف اُن کی رہنمائی کرتا ہے۔"

(سورہ المائدہ ۵۔ ع ۲)

"یٰسٓ، قسم ہے قرآن حکیم کی کہ تم یقیناً رسولوں میں سے ہو۔ سیدھے راستے پر ہو (اور یہ قرآن) غالب اور رحیم ہستی کا نازل کردہ ہے تاکہ تم خبردار کرو ایک ایسی قوم کو جس کے باپ دادا خبردار نہ کیے گئے تھے اور اس وجہ سے وہ غفلت میں پڑے ہوئے ہیں۔"

(سورہ یٰسٓ ۳۶۔ ع ۱)

"(پس آج یہ رحمت اُن لوگوں کا حصہ ہے) جو اس پیغمبر، نبی اُمّی کی پیروی اختیار کریں۔ لہٰذا جو لوگ اس پر ایمان لائیں اور اس کی حمایت اور نصرت کریں اور اُس روشنی کی پیروی اختیار کریں جو اس کے ساتھ نازل کی گئی ہے وہی فلاح پانے والے ہیں۔"

(سورہ الاعراف ۷۔ ع ۱۹ و ۲۰)

اقبال کا یہ مصرعہ "عشق دمِ جبرئیل، عشق دلِ مصطفٰے" تلمیح ہے اس آیت کی:

"ان سے کہو کہ جو کوئی جبرئیل سے عداوت رکھتا ہے اُس کو معلوم ہونا چاہیئے کہ جبریل نے اللہ ہی کے اذن سے یہ قرآن تمہارے قلب پر نازل کیا ہے جو پہلے آئی ہوئی کتابوں کی تصدیق و تائید کرتا ہے اور ایمان لانے والوں کے لئے ہدایت اور کامیابی کی بشارت بن کر آیا ہے۔"

(سورۃ البقرہ ۲۔ ع ۱۲)

مثنوی "ساقی نامہ" میں جب اقبال یہ کہتے ہیں کہ:

بجھی عشق کی آگ اندھیر ہے — مسلماں نہیں راکھ کا ڈھیر ہے

تو پروفیسر کلیم الدین احمد اقبال کا مذاق اس طرح اڑاتے ہیں:

"وہ مسلمان اصلیا عشق ہو جائے۔ اس معجزہ کیلئے ساقی" اقبال کو عشق کے پر لگا کر اڑائے یا انکی خاک کو جگنو بنا کر اڑائے" ۔۔۔ (ص ص ۲۰۶-۲۰۵)

اقبال جب اسکا افسوس کرتے ہیں کہ عشق کی آگ بجھ گئی اور اسکے نتیجہ میں مسلمان راکھ کا ڈھیر ہو کر رہ گیا ہے تو وہ اس کی توجیہہ بھی اس سے پہلے کے اشعار میں اس طرح کرتے ہیں:

مسلماں ہے توحید میں گرم جوش — مگر دل ابھی تک ہے زنّار پوش
تمدن، تصوف، شریعت، کلام — بُتانِ عجم کے پجاری تمام
حقیقت خرافات میں کھو گئی — یہ اُمّت روایات میں کھو گئی
لُبھاتا ہے دل کو کلامِ خطیب — مگر لذّتِ شوق سے بے نصیب
بیاں اس کا منطق سے سُلجھا ہوا — لغت کے بکھیڑوں میں اُلجھا ہوا
وہ صوفی کہ تھا خدمتِ حق میں مرد — محبّت میں یکتا حمیّت میں فرد

عجم کے خیالات میں کھو گیا
یہ سالک مقامات میں کھو گیا

اور جب اقبال عشق کے پر لگا کر اور اپنی خاک کو جگنو بنا کر اڑانے کی بات کہتے ہیں تو اس کے قبل والے شعر میں وہ خدا سے دعا گو ہیں کہ:

شرابِ کہن پھر پلا ساقیا — وہی جام گردش میں لا ساقیا

اور بعد میں اس "شرابِ کہن" یعنی عشق رسولؐ سے گرویدگی کی مثال دیتے ہیں:

تڑپنے پھڑکنے کی توفیق دے! — دلِ مرتضےٰؓ، سوزِ صدیقؓ دے!

یہ عشق کی آگ ہے دینی غیرت اور ایمانی جوش۔ وہ رونا اس کا روتے ہیں کہ فکر و وجدان کے فقدان اور ایمان و عقیدہ کی پختگی میں کمی ہی مسلمانوں کے زوال کا باعث ہے۔ یہ عشق کی آگ شعلۂ حیات ہے جو صرف عشقِ رسولؐ میں گرویدگی سے پیدا اور قلبِ مومن میں روشن رہتی ہے۔ "مسجد قرطبہ"، "ذوق و شوق اور ساقی نامہ" تینوں کا موضوع ایک ہی ہے۔ یعنی عشقِ رسولؐ میں گرویدگی

مسلمانوں کی اپنی کائناتی وجود کی غایتِ اولیٰ ہے. جس سے وہ پھر اس بجھی ہوئی آگ کو روشن کر سکتا ہے:

قوتِ عشق سے ہر پست کو بالا کر دے
دہر میں اسمِ محمدؐ سے اُجالا کر دے

سید اکبر مہدی

قانون حکمرانی

حضرت امیرالمومنین علی ابن ابی طالب علیہ السلام نے والیٔ مصر حضرت مالک اشتر کے نام ایک حکمنامہ صادر فرمایا جس میں حاکم کے فرائض اور حکومت کے اسلامی طریقے کی وضاحت فرمائی۔ جناب امیرالمومنین کے صحابی اصبغ بن نباتہ نے اس حکم نامے کو "عہد الاشتر" کے عنوان سے مرتب کیا جیسا کہ طوسی اور نجاشی نے اپنی کتابوں میں درج کیا ہے[1]۔ موجودہ دستیاب ہونے والی کتابوں میں یہ حکم نامہ محمد بن حسن الحلبی الحرانی (متوفی ۳۸۱ھ) کی کتاب "تحف العقول" میں مندرج اور محفوظ ہے۔ اس کتاب کے مخطوطات ہندوستان اور مشرق وسطیٰ کے کتب خانوں میں موجود ہیں اور حال ہی میں اس کو تہران سے شائع کر دیا گیا ہے[2]۔ میں نے اس حکم نامہ کو امیرالمومنین علیہ السلام کے خطبوں کے مجموعہ "نہج البلاغہ" سے لیا ہے۔ جس کو علامہ سید رضی علیہ الرحمہ (متوفی ۴۰۶ھ) نے مرتب کیا تھا اس لئے کہ یہ کتاب کئی بار شائع ہو چکی ہے اور آسانی سے دستیاب ہو سکتی ہے[3]۔ مشہور مورخ مسعودی (متوفی ۳۴۶ھ) نے اپنی کتاب مروج الذہب میں کہا ہے کہ تقریباً ۴۸۰ خطبات جناب امیرؑ مختلف افراد نے محفوظ کر لئے تھے[4]۔ علامہ رضی نے ان خطبات، خطوط اور کلمات کو جو حضرت سے منسوب تھے دیکھ پرکھ کر جتنا ان سے ہو سکا جمع کر لیا اور اس مجموعہ کا نام "نہج البلاغہ" رکھا۔ اس میں حضرتؑ کے ۲۳۸ فی البدیہہ خطبے، ۷۹ خطوط یا حکم نامے اور ۴۸۰ مقولے مندرج ہیں۔ اس مجموعے

کی مقبولیت کا اندازہ اس امر سے ہو سکتا ہے کہ خود علامہ رضی کے ہم عصر علی ابن الناصر نے "اعلام نہج البلاغہ" کے نام سے اس کی تفسیر لکھی۔ دیگر تفاسیر میں مشہور ترین تفسیر علامہ ابن ابی الحدید معتزلی کی ہے (متوفی ۶۵۵ھ) حال ہی میں مصر کے مشہور عالم اور مفتی محمد عبدہ (متوفی ۱۳۲۳ھ) نے نہج البلاغہ کو اپنے تفسیری حاشیوں کے ساتھ شائع کیا ہے۔ اور مخصوص اس حکم نامے کی شرح "مقتبس السیاسہ" کے نام سے لکھی ہے۔ یہ حکم نامہ اپنی عالمگیریت کی بنا پر اس قابل ہے کہ ہر حکومت خواہ وہ کسی ملک میں ہو یا کسی دور میں، اس پر عمل کرے، اس میں ہر حکومت کے لئے بہترین دستور اساسی اور ہر صاحبِ اقتدار کے لئے بہترین لائحہ عمل موجود ہے۔

قرآن مجید کا اندازِ بیان بنیادی طور پر اخلاقی ہے یعنی اس کا عمومی خاکہ تلقین اعتقاد اور تہذیبِ اخلاق پر مبنی ہے، بعینہ یہی طریقہ مولائے کائنات نے عہد نامہ مالک اشتر میں اختیار فرمایا ہے یعنی سیاسی اور عمرانی ہدایات بھی اخلاقیات کی تعلیم کی صورت میں دی گئی ہیں۔ نیز چونکہ اخلاقی تعلیم بغیر نفسیاتی تربیت کے نہیں ہو سکتی اس لئے اس ہدایت نامہ میں انسانی نفسیات کے ضروری گوشے بھی زیر بحث آ گئے ہیں۔ قارئین ملاحظہ فرمائیں گے کہ چند ایسے عمرانی اور سیاسی اصول بیان کئے گئے ہیں جن کی جانب ذہن انسانی کی صدیوں بعد متوجہ ہو سکا ہے نیز محض اصولی بحث پر اکتفا نہیں کیا گیا بلکہ عملی پہلو پر بھی روشنی ڈالی گئی ہے۔

جناب امیر المومنین علیہ السلام نے اصلاح معاشرہ کے تحت حکومت کے تمام شعبوں کی درستگی اور کارکردگی کے اصول مرتب فرمائے ہیں اور اس طرح یہ امر واضح فرما دیا ہے کہ حکومت معاشرہ سے علیحدہ اور عامۃ الناس کے بغیر کوئی اہمیت نہیں رکھتی۔ اصل مقصد فلاحِ عامہ ہے حکومت اس مقصد کے حصول کا ایک ذریعہ ہے اور اس لئے ثانوی اہمیت رکھتی ہے۔ اس خیال کی مزید تائید اس طرح ہوتی ہے کہ حضرت نے حکومت کے مختلف شعبوں سے متعلق عہدہ داروں کا ذکر عوام کے طبقات کی حیثیت سے کیا ہے۔ نیز حکومت کے مختلف شعبوں پر بحث کے دوران اس طبقہ عوام

فلاح و بہبود پر بھی روشنی ڈالی گئی ہے جو حکومت کے اس شعبہ سے براہ راست تعلق رکھتا ہو۔ اس طریقہ بیان سے یہ امر ظاہر ہوتا ہے کہ حضرت علی علیہ السلام حکومت کو انسانی معاشرہ ہی کا ایک جزو تصور فرماتے تھے، یعنی آپ سیاسیات کو سماجی علوم ہی کا ایک جزو سمجھتے تھے۔

ابتداء میں حکومت کے مقاصد بیان کئے گئے ہیں:

۱۔ ذرائع آمدنی اور مالیات کا انتظام۔

۲۔ دفاع اور دشمنوں سے جہاد۔

۳۔ فلاح اہل ملک و معاشرہ۔

۴۔ آبادکاری۔

عہد نامہ کے شروع اور آخر میں قانون حکمرانی کے ماخذوں کا ذکر فرمایا گیا ہے:

۱۔ کتاب اللہ

۲۔ سنت و احادیث رسولؐ۔

۳۔ خود حضرت کا طرز عمل اور طریقہ کار۔

۴۔ عہد نامہ مالک اشتر یعنی زیر بحث ہدایت نامہ۔

۵۔ سابق عادل حکومتوں کا طریقہ کار۔

۶۔ اچھا رواج جو قائم ہو چکا ہے۔

قانون حکمرانی کے مقاصد و ماخذ جن کا جناب امیر المومنین نے تعین فرمایا ہے، سماجی اور سیاسی علوم سے بھی متعلق ہوں گے۔

طبقاتِ معاشرہ

عمرانیات کا یہ ایک مستقل مسئلہ ہے کہ انسانی گروہوں نے تمدن کے ابتدائی مدارج ہی میں تقسیم کار کو لازمی پاتے ہوئے سماجی ضروریات کی تکمیل کے لئے مختلف افراد سے مختلف کام متعلق کر دیئے۔ ایسی باہمی تقسیم کار سماج میں طبقات کی پیدائش کا

باعث ہوئی لیکن چونکہ فرد کی ضروریات کی تکمیل جملہ طبقات کی باہمی کوششوں کے بغیر ممکن نہیں یہ طبقات باہم مرتبط رہے، اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ معاشرہ کی فلاح تمام طبقات کی مجموعی بہبود پر منحصر رہتی ہے اور کسی ایک طبقہ کو دوسرے طبقہ سے علیحدہ نہیں کیا جاسکتا۔ عہد نامہ میں اس مسئلہ کا یوں ذکر فرمایا گیا ہے:

"واعلم ان الرعیۃ طبقات لا یصلح بعضها الا ببعض و لا غنی ببعضها عن بعض"

"معلوم ہونا چاہئے کہ رعایا کے کئی طبقات ہیں جن میں سے ایک کی بھلائی دوسرے کے بغیر نہیں ہو سکتی اور نہ ایک دوسرے سے بے نیاز ہو سکتے ہیں"

(نہج البلاغہ، ص۱۸۹، رط۱۹)

حضرت نے ان طبقات کے باہمی ارتباط کا ذکر فرماتے ہوئے اہل حرفہ اور تجارت پیشہ افراد کے متعلق ارشاد فرمایا ہے،

"و لا قوام لهم جمیعا الا بالتجار و ذوی الصناعات فیما یجتمعون علیه من مرافقهم و یقیمونه من اسواقهم و یکفونهم من الترفق بایدیهم ما لا یبلغه رفق غیرهم"

"پھر ان سب کا (جملہ طبقات معاشرہ کا) قیام موقوف ہے اہل حرف اور تجارت پیشہ طبقہ پر جو ان سب کے لئے اسباب زندگی فراہم کرتے ہیں بازاروں کو قائم کرتے ہیں اور ان کو اپنی بہت سی ضرورت کے خود انجام دینے کی زحمت سے بچا لیتے ہیں"

(نہج البلاغہ، ص۲۰۷)

بہت سی ضروریات کے خود انجام دینے کی زحمت سے بچا لینا ہی معاشرتی تقسیم کار اور معاہدۂ عمرانی کی اصل بنیاد ہے اور اس طرح انسانی تمدن کے ایک بنیادی مسئلہ پر روشنی ڈالی گئی ہے۔

مختلف علمائے عمرانیات نے معاشرے کی تقسیم اپنے اپنے نقطۂ نظر سے کی ہے۔

صنعتی انقلاب کے بعد ماہرین اقتصادیات نے کچھ علیحدہ انداز سے معاشرے کے طبقات کو سمجھنے کی کوشش کی ہے۔ چونکہ عہد نامہ کا موضوع حکومت ہے اس لئے جناب امیرالمومنینؑ نے اس نقطۂ نظر سے ایک بالکل جداگانہ انداز میں طبقات کی نشاندہی فرمائی ہے۔ جن طبقات کا حضرتؑ نے عہد نامہ میں ذکر فرمایا ہے، درج ذیل ہے:

۱.	جُنُودُ اللهِ	خدائی لشکر
۲.	كُتَّابُ الْعَامَّةِ وَالْخَاصَّةِ	عمومی وخصوصی کاتب
۳.	قُضَاةُ الْعَدْلِ	حکامِ عدالت
۴.	عُمَّالُ الْإِنْصَافِ وَالرِّفْقِ	عادل اور رحمدل عہدہ دار
۵.	أَهْلُ الْجِزْيَةِ	اہل ذمہ (غیر مسلم)
۶.	أَهْلُ الْخَرَاجِ	اہل خراج (مسلمان)
۷.	التُّجَّارُ وَأَهْلُ الصِّنَاعَاتِ	سوداگر اور صنعت گر
۸.	ذَوِي الْحَاجَةِ وَالْمَسْكَنَةِ	حاجتمند اور مساکین

(نہج البلاغہ، ص ۱۹۷)

حضرت علی علیہ السلام نے اہل خراج کے تحت زراعت پیشہ اور اہل صنعت کے ضمن میں مزدوروں سے بحث کی ہے۔ طبقات کے تذکرہ کے بعد ان طبقات کا حکومت پر حق اور قومی آمدنی میں حصہ متعین فرما کر ان سب کی فلاح کا ذمہ دار حکومت کو قرار دیا ہے:

" قَدْ سَمَّى اللهُ لَهُ سَهْمَهُ وَوَضَعَ عَلَى حَدِّهِ فَرِيضَةً فِي كِتَابِهِ أَوْ سُنَّةِ نَبِيِّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ عَهْداً مِنْهُ عِنْدَنَا مَحْفُوظاً "	" اللہ نے ہر ایک کا حق معین کر دیا ہے اور اپنی کتاب یا سنت نبوی میں اس کی حد بندی کر دی ہے اور وہ (مکمل) دستور ہمارے پاس محفوظ ہے "

(نہج البلاغہ، ص ۱۹۷)

اس سلسلہ میں مزید ارشاد ہوتا ہے:

"وَفِي اللّٰهِ لِكُلٍّ سَعَةٌ وَلِكُلٍّ عَلَى الْوَالِي حَقٌّ بِقَدْرِ مَا يُصْلِحُهُ"

"اللہ کی طرف سے ان تمام طبقوں کے لئے آسانیاں فراہم کی گئی ہیں اور حاکم پر ان میں سے ہر ایک کا حق ہے اسی لحاظ سے جس قدر ان کے لئے باعث فلاح ہو"

(نہج البلاغہ، ص ۲۰۷)

حاکم کے فرائض

مندرجہ صدر طبقات پر بحث کرنے سے قبل حاکم کے فرائض پر نظر ڈال لینا مناسب ہوگا، حضرت امیرالمومنینؑ نے حاکم کی ہدایت کے لئے عہد نامہ کا بڑا حصہ مختص فرمایا ہے۔ یہ سمجھنا مناسب نہیں کہ جمہوریت اور اجتماعی آمریت کے اس دور میں یہ ہدایات کام نہیں دے سکتیں اس لئے کہ انسان وہ خواہ کسی "ازم" کا پابند یا پروردہ ہو اس کی نفسیات وہی ہے جو پہلے تھی اور بحیثیت حاکم اس کی کامیابی کے لئے کردار کی اُسی بلندی کی ضرورت ہے جس کی نشاندہی جناب امیرالمومنینؑ نے عہد نامہ میں کی ہے، اسلامی نقطۂ نظر سے سیاسی نوعیت کی ہدایات کے ساتھ ساتھ اخلاقی ہدایات پر بھی زور دیا گیا ہے۔

اطاعتِ خدا

اسلامی ترجیحات کو جو قوتِ نفاذ دنیوی اقتدار کے ذریعے حاصل ہو سکتی ہے اس سے زیادہ طاقتور قوتِ نافذہ رضائے الٰہی کا تصور ہے اور یہی تصور ارکان حکومت کو قانون کا پابند بنا سکتا ہے۔ اسلامی اخلاقیات کی تعلیم میں بنیادی حیثیت اطاعت خداوندی کو حاصل ہے، چنانچہ ارشاد ہوتا ہے:

"أَمَرَهُ بِتَقْوَى اللّٰهِ وَإِيْثَارِ طَاعَتِهِ"

"انھیں حکم ہے کہ اللہ سے ڈرتے رہیں

"وَاتِّبَاعِ مَا أَمَرَ بِهِ فِي كِتَابِهِ مِنْ فَرَائِضِهِ وَسُنَنِهِ الَّتِي لَا يَسْعَدُ أَحَدٌ إِلَّا بِاتِّبَاعِهَا وَلَا يَشْقَى إِلَّا مَعَ جُحُودِهَا وَإِضَاعَتِهَا وَأَنْ يَنْصُرَ اللَّهَ سُبْحَانَهُ بِقَلْبِهِ وَيَدِهِ وَلِسَانِهِ"

"اس اطاعت کو ہر امر میں مقدم سمجھیں اور جن فرائض و سنن کا اس نے اپنی کتاب میں حکم دیا ہے ان کا اتباع کرتے رہیں ان ہی کی پیروی پر ہر انسان کی نیک بختی کا دارومدار ہے انھیں چاہئے کہ اپنے دل ہاتھ اور زبان سے اللہ کی مدد کرتے رہیں"

(نہج البلاغہ، ص ۱۲)

اللہ کی مدد کا مطالبہ دراصل دعوت عمل ہے اور بہ حیثیت حاکم یہ دعوت عمل اپنے فرائض کی ادائیگی میں اپنے وقت کو صرف کرنے کی ہدایت ہے:

"وَاجْعَلْ لِنَفْسِكَ فِيمَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ اللَّهِ أَفْضَلَ تِلْكَ الْمَوَاقِيتِ وَأَجْزَلَ تِلْكَ الْأَقْسَامِ وَإِنْ كَانَتْ كُلُّهَا لِلَّهِ إِذَا صَلَحَتْ فِيهَا النِّيَّةُ وَسَلِمَتْ مِنْهَا الرَّعِيَّةُ"

"اپنے اور اللہ کے درمیان اس وقت کو قرار دو جو بہترین اوقات ہو حالانکہ تمام ہی اوقات اللہ کے لئے صرف ہونگے جب کہ ہر عمل میں نیت خالص ہو اور رعایا کے لئے بہتری اور سلامتی ہو"

(نہج البلاغہ، ص ۳)

ظاہر ہے کہ اطاعت خدا میں جسم و جان کی ہمہ وقتی حوالگی کے بعد جذبات میں بہنے اور نفسانی خواہشات کو سر اٹھانے کا موقع دینے کا امکان ہی نہیں رہتا:

"وَأَمَرَهُ أَنْ يَكْسِرَ نَفْسَهُ مِنَ الشَّهَوَاتِ وَيَزَعَهَا عِنْدَ الْجَمَحَاتِ فَإِنَّ النَّفْسَ أَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ"

"انھیں حکم ہے کہ وہ نفسانی خواہشوں کے وقت اپنے نفس کو کچلیں اور اس کی منہ زوریوں کے وقت اسے روکیں کیونکہ نفس امارہ برائیوں ہی کی طرف لیجانے والا ہے"

(نہج البلاغہ، ص ۱۳)

اطاعت خدا کے جذبے سے جو نفسی کیفیت پیدا ہوتی ہے اس کی تعبیر نفی جذبات ہی سے

کی جا سکتی ہے اس منفی ذہنی کیفیت کے قائم کرنے کے لئے ضروری ہے کہ نفس کے ساتھ ذہنی ردِ عمل منفی ہو یعنی نفسانی جذبات سے ذہنی تلازم نفی اور اجتناب کا اور نفی ردِ عمل انکار کا ہو خواہ نفسانی جذبات کسی نوعیت کے ہوں۔ ارشاد ہوتا ہے کہ یہی منفی ذہنی تلازم قائم کرنا نفس کے ساتھ انصاف کرنا ہے:

"فَامْلِكْ هَوَاكَ وَشُحَّ بِنَفْسِكَ عَمَّا لَا يَحِلُّ لَكَ فَاِنَّ الشُّحَّ بِالنَّفْسِ الْاِنْصَافُ مِنْهَا فِيمَا اَحَبَّتْ اَوْ كَرِهَتْ"

"تم اپنی خواہشوں کو قابو میں رکھو اور اپنے نفس کو ناجائز چیزوں سے جو حلال نہیں ہیں روکے رکھو کیونکہ نفس کی مخالفت اس کی پسندیدہ اور ناپسندیدہ چیزوں میں یہی اس کے ساتھ انصاف ہے"

(نہج البلاغہ، ص ۱۳۷)

نفس کی رغبت منہیات کی طرف ہوتی ہے اور اوامر سے کراہت ہوتی ہے ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں نفس سے ذہنی تلازم اور نفسیاتی رویہ اس کے پسندیدہ اور ناپسندیدہ ہر دو امور میں منفی یعنی انکاری ہونا چاہیئے لیکن کردار کی بلندی کے لئے خیر کی طرف ایجابی رویہ بھی ضروری ہے یعنی خیر پسندی کو ایک عادت بن جانا چاہیئے۔ مذکورہ بالا جملے کے بعد ہی کا جملہ ہے:

"وَاَشْعِرْ قَلْبَكَ الرَّحْمَةَ لِلرَّعِيَّةِ وَالْمَحَبَّةَ لَهُمْ وَاللُّطْفَ بِهِمْ"

"اپنے دل کو رعایا (عوام) پر رحم دلی ان سے محبت اور ان کے ساتھ مہربانی کا خوگر بنالو"

(نہج البلاغہ، ص ۱۳۷)

خود احتسابی

عہد نامہ میں ہدایات کی ابتدا ایک نہایت اہم امر سے ہوتی ہے:

"ثُمَّ اعْلَمْ يَا مَالِكُ اِنِّي قَدْ وَجَّهْتُكَ اِلَى بِلَادٍ قَدْ جَرَتْ"

"اے مالک آگاہ ہو جاؤ کہ میں نے تمھیں ایسے ملک پر حاکم بنا کر بھیجا ہے جہاں تم

عَلَيْهَا دُوَلٌ قَبْلَكَ مِنْ عَدْلٍ وَجَوْرٍ وَاَنَّ النَّاسَ يَنْظُرُوْنَ مِنْ اُمُوْرِكَ فِيْ مِثْلِ مَا كُنْتَ تَنْظُرُ فِيْهِ مِنْ اُمُوْرِ الْوُلَاةِ قَبْلَكَ وَيَقُوْلُوْنَ فِيْكَ مَا كُنْتَ تَقُوْلُ فِيْهِمْ "

سے پہلے بہت سی عادل اور ظالم حکومتیں قائم رہ چکی ہیں۔ یقیناً لوگ تمہارے طرز عمل کو اسی طرح دیکھیں گے جس طرح تم اپنے اگلے حکمرانوں کو دیکھا کرتے تھے اور تمہارے بارے میں اسی طرح نکتہ چینیاں کریں گے جیسے تم ان کے متعلق کیا کرتے تھے۔"

(نہج البلاغہ، ص ۱۲۷)

یہاں مطالعہ نفس کی دعوت دی گئی ہے کہ تم خود دوسروں پر کس طرح تنقید کرتے ہو، ان کے متعلق کیا سوچتے ہو اور ان سے کیا توقع کرتے ہو، غور کرلو اور اس کے بعد رائے عامہ کو دیکھو کہ یہی خامیاں جو تم کو دوسروں میں نظر آتی تھیں عوام کو تم میں تو نظر نہیں آرہی ہیں۔

رائے عامہ

خود احتسابی کے ضمن میں جناب امیر علیہ السلام نے رائے عامہ کے ذریعہ اپنے طریق حکومت کو جانچنے کی تاکید فرمائی ہے۔ ارشاد ہوتا ہے:

"وَاِنَّمَا يُسْتَدَلُّ عَلَى الصَّالِحِيْنَ بِمَا يُجْرِی اللّٰهُ لَهُمْ عَلٰى اَلْسُنِ عِبَادِهٖ"

"اور یہ سمجھ لو کہ نیکوکاروں کی شناخت الٰہی چرچوں کے ذریعہ کی جاتی ہے جو خداوند عالم ان کے لئے اپنے بندوں کی زبانوں پر جاری کرتا ہے"

(نہج البلاغہ، ص ۱۲۷)

رائے عامہ کو معلوم کرنے کے لئے حضرت نے عام جلسے کرنے کی ہدایت فرمائی ہے اور ان جلسوں کے انعقاد کے قواعد بھی بیان فرمادیئے ہیں۔ یہ ہدایت پسماندہ طبقہ کے بیان میں ان کے دکھ درد اور مسائل سے واقفیت کے لئے دی گئی ہے لیکن اس جلسے میں

دوسرے شاکی افراد کے آنے کی ممانعت نہیں ہے:

"وتجلس لهم مجلساً عاماً فتتواضع فيه لله الذي خلقك وتقعد عنهم جندك وأعوانك من أحراسك وشرطك حتى يكلمك متكلمهم غير متتعتع فإني سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول في غير موطن: لن تقدس أمة لا يؤخذ للضعيف فيها حقه من القوي غير متتعتع ثم احتمل الخرق منهم والعي ونح عنك الضيق والأنف"

"اور ان کے واسطے ایک عام جلسہ (دربار) منعقد کرنا اور اس میں اپنے پیدا کرنے والے اللہ کے لیے تواضع وانکساری سے کام لینا اور اپنے فوجی سپاہیوں، پہرداروں اور پولس کے آدمیوں کو بالکل ہٹا دینا تاکہ ان میں کا ہر شخص جو کہنا چاہے وہ بلا خوف و ہراس تم سے کہہ سکے کیونکہ میں نے رسول اللہ ﷺ سے متعدد مرتبہ سنا ہے کہ "کوئی ایسی قوم پاکیزہ نہیں ہوتی جس میں کمزوروں کے حق کو طاقت داروں سے بغیر خوف وہراس کے نہ دلایا جائے" تم کو مغرور تمندوں کی ترش مزاجی بدتمیزی اور بے ربط گفتگو کو بھی برداشت کرنا چاہیے"

(نہج البلاغہ، ص ۲۹ و ۳۰)

عوام سے رابطہ

تعلقات عامہ کی اہمیت امام سے رابطے کے نفسیاتی اور سیاسی نتائج کو ظاہر کرنے کے لیے ارشاد ہوتا ہے:

"فلا تطولن احتجابك عن رعيتك فإن احتجاب الولاة عن الرعية شعبة من الضيق وقلة علم بالأمور والاحتجاب

"یہ خیال رہے کہ عرصہ تک رعایا سے منہ نہ چھپائے رہا کرنا کیونکہ حکام کا رعیت کی نگاہ سے چھپا رہنا ایک طرح کی تنگ دلی کا مظاہرہ اور حالات سے ناواقف رہنے کا سبب

منهم، يقطع عنهم العلم بما احتجبوا دونه فيصغر عندهم الكبير، ويعظم الصغير، ويقبح الحسن، ويحسن القبيح، ويشاب الحق بالباطل، وانما الوالي بشر لا يعرف ما توارى عنه الناس به من الامور، وليست على الحق سمات تعرف بها ضروب الصدق من الكذب"

ہوتا ہے یہ روپوشی انھیں بھی (عوام کو بھی) ان امور پر مطلع ہونے سے روکتی ہے کہ جن سے وہ ناواقف ہیں جس کی وجہ سے بڑی چیز ان کی نگاہ میں چھوٹی اور چھوٹی چیز بڑی، اچھائی برائی اور برائی اچھائی ہوجایا کرتی ہے اور حق باطل کے ساتھ مل جاتا ہے حکمران بھی ایک آدمی ہی ہے وہ ان باتوں کو جنھیں لوگ اس سے چھپائیں نہیں جانتا اور یہ بھی ظاہر ہے کہ حق کی پیشانی پر کوئی نشان نہیں ہوتا جس کے ذریعہ سے سچ اور جھوٹ پہچانے جا سکیں"

(نہج البلاغہ، ص۷۳۱ و ۷۳۲)

عدم اختلاط سے پیدا ہونے والی غلط فہمیوں کے امکان کو واضح فرمانے کے بعد یہ حکم دیا جاتا ہے کہ عوام کے شبہوں کا ازالہ کیا جائے۔

"وان ظنت الرعية بك حيفا فاصحر لهم بعذرك، واعدل عنك ظنونهم باصحارك، فان في ذلك رياضة منك لنفسك، ورفقا برعيتك، واعذارا تبلغ به حاجتك من تقويمهم على الحق"

"اور اگر کبھی رعایا (عوام) تمہاری طرف سے ناانصافی کا شبہ کرے تو تمھیں اپنے عذر کی وضاحت کر دینی چاہیے۔ اپنا عذر پیش کر کے انکے خیالات کو بدل دو جس سے تمہارے نفس کی تربیت بھی ہوگی اور رعایا پر تمہاری مہربانی بھی ظاہر ہو جائے گی اور تمہارا مقصد جو ان کو حق پر قائم رکھنے کا ہے پورا ہوگا"

(نہج البلاغہ، ص۷۳۳)

مذکورہ بالا ہدایت میں عذرخواہی کے ذریعہ حاکم کی تربیت نفس کے امکان پر بھی زور دیا گیا ہے۔ ظاہر ہے کہ عذر خواہی محاسبۂ نفس یعنی خود احتسابی کے بغیر نہیں ہو سکتی۔ قبل ازیں ذکر کیا جا چکا ہے کہ خود احتسابی تمام اخلاقی اذائل سے بچنے کا ذریعہ ہوتی ہے۔ عہد نامہ کا خاتمہ بھی عوام کے سامنے واضح عذر پیش کر سکنے کی دعا پر کیا گیا ہے۔

"وَاَنَا اَسْأَلُ اللّٰهَ بِسَعَةِ رَحْمَتِهٖ وَعَظِيْمِ قُدْرَتِهٖ عَلٰى اِعْطَاءِ كُلِّ رَغْبَةٍ اَنْ يُّوَفِّقَنِيْ وَاِيَّاكَ لِمَا فِيْهِ رِضَاهُ مِنَ الْاِقَامَةِ عَلَى الْعُذْرِ الْوَاضِحِ اِلَيْهِ وَاِلٰى خَلْقِهٖ"

"اور میں اللہ سے اسکی رحمت کی وسعت اور ہر خواہش کے پورا کرنے پر اسکی عظیم قدرت کا واسطہ دیتے ہوئے یہ دعا کرتا ہوں کہ وہ مجھ کو اور تم کو توفیق عطا کرے ایسے طرز عمل کے اختیار کرنے کے ساتھ جسے اس کی بارگاہ میں اور اس کے مخلوق کے سامنے بھی واضح عذر کے طور پر پیش کر سکیں!"

(نہج البلاغہ، ص۴۳۷)

یقیناً خدا اور عوام کے سامنے عذرخواہی کو خداوند تعالیٰ اور عوام کے سامنے جواب دہ ہونے سے کم اہم قرار نہیں دیا جا سکتا۔

مفاد عامہ

یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ اسلامی حکومت عوام ہی کے لئے ہوتی ہے اور فلاح عامہ کی ہر دوسرے طریقہ حکومت سے زیادہ ذمہ دار ہوتی ہے۔ زیادہ سے زیادہ تعداد کی زیادہ سے زیادہ تشفی کے اصول کے بجائے حضرت علی علیہ السلام نے جو معیار قائم کیا ہے قابل ملاحظہ ہے:

"وَلْيَكُنْ اَحَبَّ الْاُمُوْرِ اِلَيْكَ اَوْسَطُهَا فِي الْحَقِّ وَاَعَمُّهَا فِي الْعَدْلِ وَاَجْمَعُهَا لِرِضَى الرَّعِيَّةِ"

"تمہارے نزدیک تمام امور میں محبوب ترین وہ طریقہ ہونا چاہیے جو حق کے اعتبار سے معتدل ترین (درمیانی) ہو

اور عدل کے لحاظ سے ہمہ گیر ہو اور
زیادہ سے زیادہ رعایا کی مرضی کے مطابق ہو"
(نہج البلاغہ، ص۱۵۷)

عوام اور خواص

معاشرے میں کچھ لوگ خود کو عوام سے علیٰحدہ اور برتر سمجھنے والے بھی ہوتے ہیں یہ خود ساختہ اہم شخصیتیں حاکم کے لیے مصیبت بنی رہتی ہیں اور چاہتی ہیں کہ حاکم ان کی خواہشات کی تکمیل کا ذریعہ بنا رہے۔ دوسری طرف عوام ہوتے ہیں جو حکومت سے اپنی بھلائی کی آس لگائے رہتے ہیں۔ جناب امیر علیہ السلام نے عوام اور خواص کی طبیعتوں کا نفسیاتی تجزیہ فرما کر عوام کی اہمیت کو واضح فرمایا ہے اور خواص کا آلۂ کار بن جانے سے حاکم کو روکا ہے خواص کا نفسیاتی تجزیہ اور عوام سے ان کا تقابل ملاحظہ فرمائیے۔

"وَلَيْسَ أَحَدٌ مِنَ الرَّعِيَّةِ أَثْقَلَ عَلَى الْوَالِي مَؤُونَةً فِي الرَّخَاءِ وَأَقَلَّ مَعُونَةً لَهُ فِي الْبَلَاءِ وَأَكْرَهَ لِلْإِنْصَافِ وَأَسْأَلَ بِالْإِلْحَافِ وَأَقَلَّ شُكْراً عِنْدَ الْإِعْطَاءِ وَأَبْطَأَ عُذْراً عِنْدَ الْمَنْعِ وَأَضْعَفَ صَبْراً عِنْدَ مُلِمَّاتِ الدَّهْرِ مِنْ أَهْلِ الْخَاصَّةِ وَإِنَّمَا عِمَادُ الدِّينِ وَجِمَاعُ الْمُسْلِمِينَ وَالْعُدَّةُ لِلْأَعْدَاءِ الْعَامَّةُ مِنَ الْأُمَّةِ فَلْيَكُنْ صِغْوُكَ لَهُمْ وَمَيْلُكَ مَعَهُمْ"

"اور خواص سے زیادہ تمام رعیت میں کوئی ایک بھی ایسا نہیں جو آسودگی کی حالت میں حاکم پر بوجھ بننے والا اور مصیبت کے موقع پر حاکم کی سب سے کم امداد کرنے والا انصاف پر ناک بھوں چڑھانے والا اور انتہائی اصرار کے ساتھ اپنے مطالبات کو پیش کرنے والا عطا و مرحمت پر سب سے کم شکر گزار ہونے اور محروم کر دیے جانے پر بہ مشکل عذر سننے اور زمانے کے حوادث و مصائب پر سب سے کم صبر کرنے والا ہو اس کے برعکس دین کا مضبوط سہارا مسلمانوں کے اجتماع کا اصل مرکز اور ملک و ملت کے

دشمنوں سے مقابلہ کرنے والے یہی امت کے
عوام ہوتے ہیں اسلیئے ضروری ہے کہ تمھاری
توجہیں ان کیلئے اور تمہارا امیلان انکی جانب ہو"
(نہج البلاغہ، ص۱۵۷، ص۱۶۷)

یہی وجہ ہے کہ جناب امیرؑ نے عوام کے مقابلے میں خواص کو نظرانداز کر دینے کی صاف و صریح ہدایت دی ہے۔

"فَاِنَّ سُخْطَ الْعَامَّةِ يُجْحِفُ بِرِضَى الْخَاصَّةِ وَاِنَّ سُخْطَ الْخَاصَّةِ يُغْتَفَرُ مَعَ رِضَى الْعَامَّةِ"

"کیونکہ عوام کی ناراضگی خواص کی رضامندی کو بے اثر کر دیتی ہے اور خواص کی ناراضگی عوام کی رضامندی کے ہوتے ہوئے نظر انداز کی جا سکتی ہے"
(نہج البلاغہ، ص۱۵۷)

عوامی اعتماد

عوام کی اہمیت کو واضح کرنے کے بعد عوام کا اعتماد حاصل کرنے کے طریقے کو متعین فرما دیا گیا ہے جو حسن سلوک اور اعترافِ خدمات پر مبنی ہے۔

الف: حسن سلوک

"فَلْيَكُنْ مِنْكَ فِي ذَالِكَ اَمْرٌ يُجْتَمِعُ لَكَ بِهِ حُسْنُ الظَّنِّ بِرَعِيَّتِكَ فَاِنَّ حُسْنَ الظَّنِّ يَقْطَعُ عَنْكَ نَصَباً طَوِيلاً وَاِنَّ اَحَقَّ مَنْ حَسُنَ ظَنُّكَ بِهِ لَمَنْ حَسُنَ بَلَاءُكَ عِنْدَهُ وَاِنَّ اَحَقَّ مَنْ سَاءَ ظَنُّكَ بِهِ لَمَنْ سَاءَ بَلَاءُكَ عِنْدَهُ"

"تمہیں ایسا طرزِ عمل اختیار کرنا چاہیئے کہ تم اپنی رعایا پر اپنے حسنِ سلوک کی وجہ سے اعتماد کر سکو اسلیئے کہ یہ اعتماد تمھاری طویل اندرونی الجھنوں کو ختم کر دیگا اور سب سے زیادہ تمہارے اعتماد کا مستحق صرف وہی ہے جس کے ساتھ تمہارا سلوک اچھا رہا ہو اور سب سے زیادہ بے اعتمادی کے قابل وہ ہے

جیسے ساتھ تم نے سلوک اچھا نہ کیا ہو"

(نہج البلاغہ، ص۱۸۷)

ب: اعتراف خدمات

"فَاِنَّ کَثْرَۃَ الذِّکْرِ لِحُسْنِ
اَفْعَالِھِمْ تَھُزُّ الشُّجَاعَ وَتُحَرِّضُ
النَّاکِلَ اِنْ شَاءَ اللّٰہُ ثُمَّ اعْرِفْ
لِکُلِّ امْرِئٍ مِنْھُمْ مَا اَبْلٰی وَلَا تَضُمَّنَّ
بَلَاءَ امْرِئٍ اِلٰی غَیْرِہٖ وَلَا تُقَصِّرَنَّ
بِہٖ دُوْنَ غَایَۃِ بَلَائِہٖ وَلَا
یَدْعُوَنَّکَ شَرَفُ امْرِئٍ اِلٰی
اَنْ تُعْظِمَ مِنْ بَلَائِہٖ مَا کَانَ
صَغِیْرًا وَلَا ضَعَۃُ امْرِئٍ اِلٰی اَنْ
تَسْتَصْغِرَ مِنْ بَلَائِہٖ مَا کَانَ
عَظِیْمًا"

"اور ان میں کے اچھی کارکردگی دکھانے والوں
کے کارناموں کا تذکرہ کرتے رہنا اس لئے
کہ ان کے اچھے کارناموں کا ذکر بہادروں
کو جوش میں لے آتا ہے اور پست ہمتوں
کو ابھارتا ہے، انشاء اللہ. جو شخص جس کا
کارنامہ کو انجام دے اسے پہچانتے رہنا.
ایک کے کام کا سہرا دوسرے کے سر نہ
باندھنا اور ان کے کارنامے کا صلہ دینے
میں کوتاہی نہ کرنا دیکھو کبھی کسی بڑے آدمی
کے چھوٹے کام کو بڑا اور چھوٹے آدمی کے
بڑے کام کو چھوٹا نہ سمجھنا۔

(نہج البلاغہ، ص۲۲۷)

عمل کا اقل ترین استحقاق اظہار پسندیدگی ہے اور اس سے عوام کو محروم نہیں رکھا جاسکتا
نفسیاتی طور پر اچھے کارناموں کی تعریف دوسروں کے لئے باعث تحریص ہوتی ہے۔

مسلم اور غیر مسلم

حضرت علی علیہ السلام نے لوگوں کو دو حصوں میں تقسیم کیا ہے اور ان کے
ساتھ حکومت کے طرز عمل کو متعین کرنے کا ایک ایسا اصول بتایا ہے۔ جو آج بھی
ہر مذہبی تنازعہ کو دور کر سکتا ہے۔

"فَاِنَّھُمْ صِنْفَانِ اِمَّا اَخٌ لَکَ

"انسان دو طرح کے لوگ ہیں ایک تو

فِی الدِّیْنِ وَ اِمَّا نَظِیْرٌ لَّکَ فِی الْخَلْقِ یَفْرُطُ مِنْھُمُ الزَّلَلُ وَ تَعْرِضُ لَھُمُ الْعِلَلُ وَ یُؤْتیٰ عَلیٰ اَیْدِیْھِمْ فِی الْعَمْدِ وَ الْخَطَاءِ فَاَعْطِھِمْ مِنْ عَفْوِکَ وَ صَفْحِکَ مِثْلَ الَّذِیْ تُحِبُّ اَنْ یُّعْطِیَکَ اللّٰہُ مِنْ عَفْوِہٖ وَ صَفْحِہٖ۔"

دین میں تمہارے بھائی اور دوسرے خلقت میں تمہاری نظیر ان سے اکثر لغزشیں بھی ہونگی غلطیاں بھی ان کے ہاتھوں کبھی عمداً اور کبھی سہواً خطائیں سرزد ہوا کرینگی ایسے موقعوں پر تم کو چاہیئے کہ تم ان کے دامنوں کو درگذر اور معافی کی دولت سے اسی طرح بھر دو جس طرح تم چاہتے ہو کہ اللہ تم کو مغفرت اور درگذر کی دولت سے مالا مال کر دے۔

(نہج البلاغہ، ص۱۳۷ و ۱۴۷)

" اَخٌ لَّکَ فِی الدِّیْنِ نَظِیْرٌ لَّکَ فِی الْخَلْقِ " اس جملے کی بلاغت کا یہ عالم ہے کہ یہ چند الفاظ انسانوں کی صف بندی یا گروہ بندی کرتے ہیں۔ ان گروہوں کی وجہ امتیاز بیان کرتے ہیں اور ساتھ ساتھ اسلامی طرز عمل کا معیار بھی قائم کر دیتے ہیں اور طرفہ یہ کہ یہ معیار مسلمانوں اور غیر مسلموں سبھی کے لیے قابل قبول ہے یعنی غیر مسلم بھی اسی اصول پر اپنے ہم مذہبوں اور اغیار سے اپنا برتاؤ متعین کر سکتے ہیں۔ اس میں کوئی ایسا امر نہیں جو کسی مذہب یا کسی مکتب خیال کے خلاف پڑتا ہو۔

غیر کو اپنی نظیر بیان کر کے یہ امر ظاہر کر دیا گیا ہے کہ ایسا برتاؤ کرو جیسا تم اپنے لیے پسند کرتے ہو اور جس کی توقع دوسروں سے اپنے لیے رکھتے ہو۔ اس معیار کو ملحوظ خاطر رکھنے کے بعد دوسرا مذہب رکھنے والے کسی شخص سے بد اخلاقی مکر یا ظلم کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہتی۔ ہم مذہب کو بھائی قرار دے کر یہ بتا دیا گیا ہے کہ اس کے لئے وہ سب کچھ کرو جو اپنے حقیقی بھائی کے لئے کر سکتے ہو۔ اس اخوت کی عملی تعلیم حضور سرور کائنات صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے بھی عقد مواخات کی صورت میں دی تھی۔ ظاہر ہے کہ بھائی کو ہمیشہ اپنی ذات پر ترجیح دی جاتی ہے۔ اور اس کے

معاملے میں لازماً ایثار سے کام لیا جاتا ہے۔ الغرض غیر مذہب کے افراد سے مساویانہ برتاؤ اور ہم مذہب سے ایثار کی ہدایت دی گئی ہے۔ اس جملے کے بعد کی عبارت میں بھی کوئی امتیاز مذہب کی بنیاد پر روا نہیں رکھا گیا۔ بلکہ حکومت کی بخشش و عفو میں ہر دو کو یکساں شریک اور حقدار قرار دیا گیا ہے۔ غیر مذہبی حکومت (سیکولر) میں بھی اس سے زیادہ مساوات اور رواداری کا امکان نہیں۔

ساتھیوں کا انتخاب

حاکم کی اخلاقی اور نفسیاتی تربیت کے علاوہ اس کے ماحول کو بھی پاکیزہ رکھنا ضروری قرار دیا گیا ہے۔ انسان اپنے ہم نشینوں اور ساتھیوں سے بہت متاثر ہوتا ہے۔ شعوری اور غیر شعوری ہر دو طور سے متاثر ہوتا ہے اس لئے حضرت علی علیہ السلام نے ایسے افراد سے دور رہنے کا حکم دیا ہے جن میں اخلاقی بیماریاں پائی جاتی ہوں مثلاً

۱۔ خوشامدی

"إِيَّاكَ وَالْإِعْجَابَ بِنَفْسِكَ وَالثِّقَةَ بِمَا يُعْجِبُكَ مِنْهَا وَحُبَّ الْإِطْرَاءِ فَإِنَّ ذَلِكَ مِنْ أَوْثَقِ فُرَصِ الشَّيْطَانِ فِي نَفْسِهِ لِيَمْحَقَ مَا يَكُونُ مِنْ إِحْسَانِ الْمُحْسِنِينَ"

"تم کو خود پسندی سے بچتے رہنا چاہئے اپنی جو باتیں اچھی معلوم ہوں ان پر اترانا نہیں اور نہ لوگوں کی مدح و ثنا کو پسند کرنا کیونکہ یہ شیطان کا سب سے زیادہ بھروسہ کا ذریعہ ہے جس کے ذریعہ وہ نیکو کاروں کی نیکی پر پانی پھیر دیتا ہے"

(نہج البلاغہ، ص ۴۳۵)

اپنے ساتھیوں کو خوشامد کرنے سے باز رکھنے کی خصوصی ہدایت بھی دی گئی ہے۔

"ثُمَّ رُضْهُمْ عَلَى أَنْ لَا يُطْرُوكَ وَلَا يُبَجِّحُوكَ بِبَاطِلٍ لَمْ تَفْعَلْهُ"

"پھر انھیں اس کا عادی بنا تاکہ وہ تمہارے کسی کارنامے کے بغیر تمہاری تعریف کر کے

فَاِنَّ کَثْرَۃَ الْاِطْرَاءِ تُحْدِثُ الزَّھْوَ وَتُدْنِیْ مِنَ الْعِزَّۃِ "	تمھیں خوش نہ کریں کیونکہ زیادہ مدح سرائی غرور پیدا کرتی ہے اور مقام عزت سے گرا دیتی ہے"

(نہج البلاغہ، ص۱۰۷)

۲۔ عیب جو

یہ افراد دوسروں کو ذلیل کر کے خود کو اونچا کرنے کی مذموم ذہنیت رکھتے ہیں اور اپنی خوبیوں سے زیادہ دوسروں کی خامیوں کی بناء پر ترقی کرنا چاہتے ہیں۔ خداوند تعالیٰ ستار العیوب ہے وہ عیب جوئی کو پسند نہیں کرتا۔

"وَلْیَکُنْ اَبْعَدُ رَعِیَّتِکَ مِنْکَ وَاَشْنَؤُھُمْ عِنْدَکَ اَطْلَبُھُمْ لِمَعَائِبِ النَّاسِ"	"اور تمھاری رعایا میں تم سے سب سے زیادہ دور اور سب سے زیادہ تمھیں ناپسند وہ ہونا چاہیئے جو لوگوں کی عیب جوئی میں زیادہ لگا رہتا ہو"

(نہج البلاغہ، ص۱۶۷)

۳۔ چغل خور

عیب جوئی کا لازمی نتیجہ چغل خوری ہوتا ہے اس لیے ارشاد ہوتا ہے۔

"وَلَا تَعْجَلَنَّ اِلٰی تَصْدِیْقِ سَاعٍ فَاِنَّ السَّاعِیَ غَاشٌّ وَاِنْ تَشَبَّہَ بِالنَّاصِحِیْنَ"	"اور چغل خور کی جلدی سے تصدیق نہ کر بیٹھو کیونکہ وہ فریب کار ہوتا ہے اگرچہ خیر خواہوں کا روپ دھار کے سامنے آتا ہے"

(نہج البلاغہ، ص۱۶۷)

۴۔ بخیل ۵۔ بزدل ۶۔ لالچی۔

ان صفاتِ رذیلہ کے حامل افراد کے مشورہ سے اجتناب کرنے کی وجوہات بتاتے ہوئے فرمایا۔

"وَلَا تُدْخِلَنَّ فِیْ مَشْوَرَتِکَ	"اپنے مشورہ میں کسی بخیل کو شریک کرنا

"بَخِيلاً يَعْدِلُ بِكَ عَنِ الْفَضْلِ وَيَعِدُكَ الْفَقْرَ وَلَا جَبَانًا يُضْعِفُكَ عَنِ الْأُمُورِ وَلَا حَرِيصًا يُزَيِّنُ لَكَ الشَّرَهَ بِالْجَوْرِ فَإِنَّ الْبُخْلَ وَالْجُبْنَ وَالْحِرْصَ غَرَائِزُ شَتَّى يَجْمَعُهَا سُوءُ الظَّنِّ بِاللّٰهِ"

"کہ تمھیں دوسروں کے ساتھ بھلائی کرنے سے روکے گا فقر و افلاس سے ڈرائیگا اور نہ کسی بزدل سے مہمات میں مشورہ لینا کہ وہ تمہاری ہمت پست کر دیگا اور نہ کسی لالچی سے مشورہ کرنا کہ وہ ظلم کی راہ سے مال بٹورنے کو تمہاری نظروں میں سج دیگا یاد رکھو کہ بخل بزدلی اور حرص الگ الگ خصلتیں ہیں مگر اللہ سے بدگمانی ان سب میں مشترک ہے"

(نہج البلاغہ ، ص۱۶۷)

۷۔ بدکاروں کے مددگار

ان افراد کے خلاف جو گنہگاروں کے شریک کار رہے ہیں خصوصیت سے متنبہ کیا گیا ہے۔

"إِنَّ شَرَّ وُزَرَائِكَ مَنْ كَانَ لِلْأَشْرَارِ قَبْلَكَ وَزِيرًا وَمَنْ شَرِكَهُمْ فِي الْآثَامِ"

"تمہارے لئے سب سے بدتر وزیر وہ ہوگا جو تم سے پہلے بدکاروں کا وزیر اور گناہوں میں ان کا شریک رہ چکا ہے"

(نہج البلاغہ، ص۱۶۷)

عہدہ داروں کا انتخاب

مشیروں اور وزیروں کے علاوہ ہر حکومت کو ماتحت عہدہ داروں کی بھی ضرورت ہوتی ہے چنانچہ ان کے انتخاب کے متعلق بھی ہدایات دی گئی ہیں۔ عام طور پر دو امور کو مدنظر رکھنے کی ہدایت ملتی ہے ایک تو شرافت خاندانی اور دوسرے معقول معاوضہ۔

الف: شرافت خاندانی

"وَتَوَخَّ مِنْهُمْ اَهْلَ التَّجْرِبَةِ وَالْحَيَاءِ مِنْ اَهْلِ الْبُيُوتَاتِ الصَّالِحَةِ وَالْقَدَمِ فِی الْاِسْلَامِ الْمُتَقَدِّمَةِ فَاِنَّهُمْ اَكْرَمُ اَخْلَاقًا وَ اَصَحُّ اَعْرَاضًا وَاَقَلُّ فِی الْمَطَامِعِ اِشْرَافًا وَ اَبْلَغُ فِی عَوَاقِبِ الْاُمُوْرِ نَظَرًا"

"ان احکام (تقرر) میں ایسے اشخاص کو ترجیح دینا جو کار آزمودہ اور غیرت مند ہوں اور جو نیک گھرانوں کے افراد ہوں جس خاندان کے افراد نے پہلے خدمت اسلام میں کارنامے انجام دیئے ہوں کیونکہ ایسے لوگ اخلاق کے اعتبار سے بلند اور عزت کے لحاظ سے پاک دامن ہونگے اور حرص وطمع میں کم مبتلا ہونے والے اور انجام کار پر زیادہ نگران ہونگے"

(نہج البلاغہ، ص ۴۲۷)

اگر ماحول، انسانی کردار پر اثر انداز ہوتا ہے تو یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ سب سے زیادہ موثر خاندان کا ماحول ہوتا ہے، ساتھ ہی علم الانساب genealogy سے متعلق موجودہ تحقیقات نے نسلی خصوصیات کی توریث کو ایک حقیقت ثابت کر دیا ہے۔ اس بنا پر مذکورہ بالا ہدایت کی حیاتیاتی اور نفسیاتی اہمیت کا اندازہ کیا جا سکتا ہے۔

ب: تنخواہ کا بلند معیار

اچھی تنخواہ اعلیٰ صلاحیتوں اور بلند کردار افراد کو سرکاری عہدوں کے قبول کرنے پر آمادہ کرنے کا ذریعہ ہوتی ہے۔ اقتصادی اور نفسیاتی نقطۂ نظر سے بھی تنخواہ اتنی ہونی چاہیے کہ ملازم دیانت داری اور تن دہی سے اپنے فرائض بجا لا سکے۔ حکومت کے مختلف شعبوں سے بحث کے دوران اس امر کا بار بار ذکر فرمایا

گیا ہے۔

قضاۃ کے بارے میں ارشاد ہوتا ہے۔

"فَافْسَحْ لَهُ فِي الْبَذْلِ مَا يُزِيلُ عِلَّتَهُ وَ تَقِلُّ مَعَهُ حَاجَتُهُ إِلَى النَّاسِ"

"دل کھول کر انھیں اتنا دینا کہ جو ان کے ہر عذر کو غیر مسموع بنا دے (ان کی ضروریات کو پورا کردے) اور لوگوں کی انھیں احتیاج نہ رہے"

(نہج البلاغہ، صـ۲۳ے)

عمال کے سلسلے میں فرمایا

"ثُمَّ أَسْبِغْ عَلَيْهِمُ الْأَرْزَاقَ فَإِنَّ ذَالِكَ قُوَّةٌ لَهُمْ عَلَى اسْتِصْلَاحِ أَنْفُسِهِمْ وَ غِنًى لَهُمْ عَنْ تَنَاوُلِ مَا تَحْتَ أَيْدِيهِمْ"

"پھر ان کی تنخواہوں کا معیار بلند رکھنا کیونکہ اس سے انھیں اپنے نفوس کے درست رکھنے میں مدد ملے گی اور اس مال سے بے نیاز رہیں گے جو ان کے ہاتھوں میں بطور امانت ہوگا"

(نہج البلاغہ، صـ۲۴ے)

اس عہد نامے میں معاشرہ کے جن طبقات کا ذکر کیا گیا ہے ان سے متعلق تفصیلی ہدایات بھی دی گئی ہیں۔ بے جا نہ ہوگا اگر ہم ان پر نظر ڈالتے چلیں۔

فوج اور دفاع

سرداران لشکر میں جن نفسیاتی اور اخلاقی صفات کو ڈھونڈنا چاہئے وہ اس طرح بیان کی گئی ہیں۔

۱۔ "فَوَلِّ مِنْ جُنُودِكَ أَنْصَحَهُمْ فِي نَفْسِكَ لِلّٰهِ وَ لِرَسُولِهِ وَ لِإِمَامِكَ وَ أَنْقَاهُمْ جَيْباً

"فوج کا سردار اس کو بنانا چاہیے جو تمہارے خیال میں خدا اور اس کے رسول اور اپنے امام کا سب سے زیادہ خیر خواہ سب سے

وَاَفْضَلُهُمْ حِلْماً مِمَّنْ يُبْطِئُ عَنِ الْغَضَبِ وَيَسْتَرِيحُ اِلَى الْعُذْرِ وَيَرْاَفُ بِالضُّعَفَاءِ يَنْبُو عَلَى الْاَقْوِيَاءِ وَمِمَّنْ لَا يُثِيرُهُ الْعُنْفُ وَلَا يَقْعُدُ بِهِ الضَّعْفُ"	زیادہ پاکدامن سب سے زیادہ بردبار ہو جلد غصہ میں نہ آجاتا ہو اور عذر خواہی سے مطمئن ہو جاتا ہو جو کمزوروں پر رحم کرنے والا ہو اور طاقتوروں کے ساتھ سختی سے پیش آنے والا ہو جس کو بدخوئی جوش میں نہ لاتی ہو اور پست ہمتی (بیکار) بٹھا نہ دیتی ہو"

(نہج البلاغہ، ص۲۰۷)

۲۔ فوجی افسروں کے انتخاب میں خاندانی روایات کو مدنظر رکھنے کی ہدایت دی گئی ہے۔ نہج البلاغہ ص۲۰۷

۳۔ اس سپہ سالار کی تعریف فرمائی ہے جو سپاہیوں کو مالی آسودگی فراہم کرتا ہے نہج البلاغہ ص۲۱۷

۴۔ اس امر کی تاکید کی گئی ہے کہ فوجیوں کے کارناموں پر اظہار پسندیدگی کیا جاتا رہے۔ نہج البلاغہ ص۲۲۷

۵۔ اہل فوج کی چھوٹی بڑی ہر حاجت میں خبر گیری کی جاتی ہے اور ان کے ساتھ اپنی اولاد کا سا سلوک کیا جائے۔ نہج البلاغہ ص۲۱۷ و ۲۰۷

فوج سے متعلق جناب امیرؑ نے ایسے توصیفی الفاظ استعمال کئے ہیں جن سے فوج امن کی محافظ اور انسانیت کی خدمت گذار بن جائے۔

۱۔ جُنُوْدُ اللہِ: خدا سے نسبت دے کر اور کسی ملک یا مذہب کی فوج قرار نہ دے کر سپاہیوں کو جس اخلاقی بلندی پر پہنچا یا گیا ہے تشریح کا محتاج نہیں۔ ان دو الفاظ نے فوج کو انسانی آویزشوں سے بالاتر و برتر کر دیا ہے اور ظلم و تعدی سے انھیں اس قدر دور کر دیا ہے کہ کسی حالت میں وہ باعث خطرہ نہ بن سکیں۔

۲. حصون الرعیہ: رعیت کا قلعہ کہہ کر یہ ظاہر فرمایا ہے کہ اصل مقصود عوام ہیں فوج خواہ وہ خدا ہی کی فوج ہو اس کو ثانوی اہمیت دی جا سکتی ہے۔

۳. عز الدین: کسی فوج کی ثنا اس سے بہتر خوبی بیان کی جا سکتی ہے اور نہ اس سے زیادہ کڑی قید ان پر عاید کی جا سکتی ہے۔

۴. سبل الامن: امن کا راستہ قرار دے کر فوج کو جنگ کی طرف قدم بڑھانے سے روک دیا گیا ہے بجز دفاع یعنی جہاد کے کوئی صورتِ حرب و ضرب جائز نہیں رکھی گئی۔ دفاعی جنگ تو صرف حفاظتِ امن کے لئے لڑی جاتی ہے وہ امن جس کو دشمن برباد کرنا چاہتا ہے۔

حفاظتِ امن

حفاظت امن کے لئے جو تدابیر درج فرمائی ہیں قابل ملاحظہ ہیں، وہ بین الاقوامی تنازعات کی جڑ ہی قطع کر دیتی ہیں۔

۱. "ولا تدفعن صلحاً دعاک الیہ عدوک وللہ فیہ رضی"

۱. "اگر دشمن ایسی صلح کی تمہیں دعوت دے کہ جس میں اللہ کی رضامندی ہو تو اسے کبھی ٹھکرا نہ دینا"

۲. "ولکن الحذر کل الحذر من عدوک بعد صلحہ فان العدو ربما قارب لیتغفل فخذ بالحزم واتہم فی ذلک حسن الظن"

۲. "لیکن صلح کے بعد دشمن سے چوکنا اور خوب ہوشیار رہنے کی ضرورت ہے۔ کیونکہ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ دشمن قرب حاصل کرتا ہے تاکہ تمہاری غفلت سے فائدہ اٹھائے لہذا احتیاط کو ملحوظ رکھو اور اس بارے میں حسن ظن سے کام لو"

۳. "وان عقدت بینک

۳. "اور اگر اپنے اور دشمن کے درمیان

عَدُوِّكَ عُقْدَةً اَوْ اَلْبَسْتَهٗ مِنْكَ ذِمَّةً فَحُطْ عَهْدَكَ بِالْوَفَاءِ"

کوئی معاہدہ کرو یا اسے اپنے دامن میں پناہ دو تو پھر عہد کی پابندی کرو"

"وَقَدْ جَعَلَ اللّٰهُ عَهْدَهٗ وَذِمَّتَهٗ اَمْنًا اَفْضَاهُ بَيْنَ الْعِبَادِ بِرَحْمَتِهٖ"

"اور اللہ نے عہد و پیماں کی پابندی کو امن کا پیغام قرار دیا ہے کہ جسے اپنی رحمت سے بندوں میں عام کر دیا ہے"

۴۔ "وَلَا تَعْقِدْ عَقْدًا تُجَوِّزُ فِيْهِ الْعِلَلَ"

۴۔ "اور ایسا کوئی معاہدہ کرو ہی نہیں جس میں تاویلوں کی ضرورت پڑنے کا امکان ہو"

۵۔ "وَلَا تُعَوِّلَنَّ عَلٰى لَحْنِ قَوْلٍ بَعْدَ التَّاْكِيْدِ وَالتَّوْثِقَةِ"

۵۔ "معاہدہ کے پختہ اور طے ہو جانے کے بعد اس کے کسی مبہم لفظ کے دوسرے معنی نکال کر فائدہ اٹھانے کی کوشش نہ کرو"

۶۔ "وَلَا يَدْعُوَنَّكَ ضِيْقُ اَمْرٍ لَزِمَكَ فِيْهِ عَهْدُ اللّٰهِ اِلٰى طَلَبِ انْفِسَاخِهٖ بِغَيْرِ الْحَقِّ"

۶۔ "اور اس عہد و پیمان خداوندی میں کسی دشواری کا محسوس ہونا تمہارے لئے اس کا باعث نہ ہونا چاہیئے کہ تم اسے ناحق منسوخ کرنے کی کوشش کرو"

۷۔ "وَلَا تَخْتِلَنَّ عَدُوَّكَ فَاِنَّهٗ لَا يَجْتَرِئُ عَلَى اللّٰهِ اِلَّا جَاهِلٌ شَقِيٌّ"

۷۔ "اور اپنے دشمن پر اچانک حملہ نہ کرنا کیونکہ اللہ پر جرأت جاہل بدبخت کے علاوہ دوسرا نہیں کر سکتا"

۸۔ "فَلَا تُقَوِّيَنَّ سُلْطَانَكَ بِسَفْكِ دَمٍ حَرَامٍ"

۸۔ "ناحق خون بہا کر اپنے اقتدار کو مضبوط کرنے کی کوشش نہ کرنا"

(نہج البلاغہ، ص۴۳۳ تا ص۴۳۵)

یقیناً ان ہدایات کی پابندی عالمگیر امن کی ضامن ہو گی۔

قضاۃ العدل

قاضی کی صفات اس طرح بیان کی گئی ہیں۔

"ممّن لا تضیق بہ الامور و لا تمحکہ الخصوم ولا تتمادی فی الزلّۃ و لا یحصر من الفیء الی الحق اذا عرفہ و لا تشرف نفسہ علی طمع و لا یکتفی بادنی فھم دون اقصاہ و اوقفھم فی الشبھات و اخذھم بالحجج و اقلّھم تبرّما بمراجعۃ الخصم و اصبرھم علی تکشف الامور و اصرمھم عند اتضاح الحکم ممّن لا یزدھیہ اطراء و لا یستمیلہ اغراء"

"وہ ایسا شخص ہو جسے معاملات کی پیچیدگی تنگی اور ضیق میں مبتلا نہ کرے، باہمی نزاعوں کی کشمکش کبیدہ خاطر نہ بنائے اپنے کسی غلط نقطۂ نظر پر اصرار نہ کرے وہ جو حق کو پہچاننے کے بعد اس کی طرف پلٹنے میں رُکے نہیں، جس کا دل لالچ کے پھیر میں نہ آئے وہ سرسری نظر سے غور کرنے پر اکتفاء نہ کرے بلکہ انتہائی غور و فکر سے کام لے وہ جو شک و شبہہ کے موقع پر بڑا احتیاط کرنے والا اور ثبوت و دلیل کو سب سے زیادہ اہمیت دینے والا جو کسی فریق کی بحث کشی سے برداشتہ خاطر نہ ہو اور جو معاملات کی تحقیق میں بڑے صبر سے کام لینے والا ہو مگر جب حقیقت کا پتہ چل جائے تو بے باک اور بے لاگ فیصلہ کرنے والا ہو۔ ایسا ہو جسے سراہنا فریب میں نہ ڈالے اور کوئی ترغیب جنبہ داری اعادہ نہ کرے۔"

(نہج البلاغہ صفحہ ۲۲ و صفحہ ۲۳)

صفات کے حامل قضاہ پر بھی خود حاکم کو نگرانی قائم رکھنے کا حکم دیا گیا ہے۔

"ثم اکثر تعاھد قضاءہ" "تم خود ان کے فیصلوں کا بار بار جائزہ

لیتے رہنا "

(نہج البلاغہ، ص۲۲۷)

تنخواہ کے متعلق ہدایت کا بیشتر ذکر کیا جا چکا ہے لیکن عدلیہ کے لیے محض زیادہ تنخواہ کو کافی تصور نہیں فرمایا گیا بلکہ ان کو سماج اور حکومت میں معزز ترین مقام دینے پر زور دیا گیا ہے تاکہ ان میں احساس کمتری پیدا نہ ہو اور نہ وہ کسی کے دباؤ میں آسکیں۔

"وَاَعْطِہٖ مِنَ الْمَنْزِلَۃِ لَدَیْکَ مَا لَا یَطْمَعُ فِیْہِ غَیْرُہٗ مِنْ خَاصَّتِکَ لِیَاْمَنَ بِذٰلِکَ اغْتِیَالَ الرِّجَالِ لَہٗ عِنْدَکَ"	"انھیں ایسے باعزت مرتبہ پر رکھو جس کی ارکانِ سلطنت میں سے کسی کو بھی اپنے لیے توقع نہ ہو سکے تاکہ وہ لوگوں کی مخالفت اور سازشوں سے محفوظ رہیں"

(نہج البلاغہ، ص۲۲۳)

عاملہ: حکام و عمال

ہدایات کا تنوع اور جامعیت ایسی ہے کہ ان کا حقیقی لطف عہد نامہ کو بنظر غائر ملاحظہ فرمانے سے حاصل ہوگا یہاں چند اہم امور پر اکتفا کیا جاتا ہے۔

۱۔ عہدہ پر تقرر کے وقت روایات خاندانی کو ملحوظ رکھنے کی ہدایت کی گئی ہے۔

۲۔ جیسا کہ بیشتر بیان کیا جا چکا ہے عاملہ کی تنخواہوں کا معیار بلند رکھنے کی ہدایت دی گئی ہے تاکہ وہ معاشرے میں اپنے مقام اور فرائض منصبی میں اپنی دیانت کا تحفظ کر سکیں۔

۳۔ ابتداءً آزمائشی طور پر تقرر کرنے کا حکم دیا گیا ہے اور کارکردگی اگر اچھی رہے تو مستقل تقرر کا حکم دیا گیا ہے۔

"ثُمَّ انْظُرْ فِیْ اُمُوْرِ عُمَّالِکَ فَاسْتَعْمِلْہُمُ اخْتِبَارًا"	"پھر اپنے عمال کے امور پر غور کرو۔ ان کا ہمیشہ آزمائشی طور پر تقرر کرو"

(نہج البلاغہ، ص۲۲۳)

۴۔ ان کی نگرانی اور باز پرس سے متعلق بہت سخت ہدایات دی گئی ہیں۔

ثُمَّ تَفَقَّدْ أَعْمَالَهُمْ وَ
ابْعَثِ الْعُيُونَ مِنْ أَهْلِ
الصِّدْقِ وَالْوَفَاءِ عَلَيْهِمْ
فَإِنَّ تَعَاهُدَكَ فِي السِّرِّ
لِأُمُورِهِمْ حَدْوَةٌ لَهُمْ
عَلَى اسْتِعْمَالِ الْأَمَانَةِ وَ
الرِّفْقِ بِالرَّعِيَّةِ وَتَحَفَّظْ
مِنَ الْأَعْوَانِ فَإِنْ أَحَدٌ
مِنْهُمْ بَسَطَ يَدَهُ إِلَى
خِيَانَةٍ اجْتَمَعَتْ بِهَا عَلَيْهِ
عِنْدَكَ أَخْبَارُ عُيُونِكَ
اكْتَفَيْتَ بِذَلِكَ شَاهِدًا
فَبَسَطْتَ عَلَيْهِ الْعُقُوبَةَ
فِي بَدَنِهِ وَأَخَذْتَهُ
بِمَا أَصَابَ مِنْ عَمَلِهِ ثُمَّ
نَصَبْتَهُ بِمَقَامِ الْمَذَلَّةِ

"پھر ان کے کاموں کو دیکھتے بھالتے رہنا
اور سچے اور وفادار خفیہ نگران کاروں
کو ان پر مقرر کر دینا کیونکہ خفیہ طور پر ان
کے امور کی نگرانی انھیں امانت کے برتنے
اور رعیت کے ساتھ نرم رویہ رکھنے کا
سبب بنے گی خود کو مددگاروں سے بچائے
رکھنا اگر ان میں سے کوئی خیانت کیطرف
ہاتھ بڑھائے اور متفق طور پر خفیہ نگراں
کاروں کی اطلاعات تم تک پہنچ جائیں
تو شہادت کے لئے بس اسے کافی سمجھنا
اسے جسمانی طور پر سزا دینا اور جو کچھ
اس نے اپنے عہدہ سے فائدہ اٹھاتے
ہوئے سمیٹا ہے اسے واپس لینا اور
اسے ذلت کی منزل پر کھڑا کر دینا"

(نہج البلاغہ، صـ۷۲۴)

کاتب: معتمدین

کاتب سے مراد محض اہلکار یا کلرک نہیں بلکہ موجودہ زمانے کا سکریٹری ہے۔ ان کے بارے میں وہ ہدایات قابل ملاحظہ ہیں جو صیغہ راز اور امور سیاسی سے متعلق ہیں غالباً امور خارجہ بھی اسی میں شامل ہیں اور انھیں کے لئے کاتب خصوصی کے الفاظ استعمال کئے گئے ہیں۔ ارشاد ہوتا ہے۔

۱- "وَاخْصُصْ رَسَائِلَكَ الَّتِي تُدْخِلُ فِيهَا مَكَائِدَكَ وَأَسْرَارَكَ بِأَجْمَعِهِمْ لِوُجُوهِ صَالِحِ الْأَخْلَاقِ"

۱- "اس مراسلت کو جن میں مخفی تدابیر اور مملکت کے رموز و اسرار درج ہوتے ہیں خصوصیت کے ساتھ ان کے حوالے کرنا جو بہت زیادہ اچھے اخلاق کے مالک ہوں"

۲- "وَلَا يُضْعِفُ عَقْداً اعْتَقَدَهُ لَكَ وَلَا يَعْجِزُ عَنْ إِطْلَاقِ مَا عُقِدَ عَلَيْكَ"

۲- "وہ تمہارے حق میں جو معاہدہ کریں اس میں کوئی خامی نہ رہنے دیں اور تمہارے خلاف کسی سازباز کا توڑ کرنے میں کمزوری نہ دکھائیں"

۳- "وَلَا يَجْهَلُ مَبْلَغَ قَدْرِ نَفْسِهِ فِي الْأُمُورِ فَإِنَّ الْجَاهِلَ بِقَدْرِ نَفْسِهِ يَكُونُ بِقَدْرِ غَيْرِهِ أَجْهَلَ"

۳- "اور اسے معاملات میں اپنے نفس کی صلاحیتوں کا پورا اندازہ ہونا چاہیئے اس لئے کہ جس کو خود اپنے نفس کی قدر معلوم نہ ہو وہ غیر کی قدر (و صلاحیت) کا اندازہ اتنا بھی نہیں کر سکتا"

(نہج البلاغۃ، صفحہ ۲۶، و صفحہ ۲۷)

سیاسی اور بین الاقوامی معاملات میں اپنے مقابل فریق کی صلاحیتوں سے واقفیت اتنی ہی ضروری ہے جتنی معاملات میں اپنے مفاد کی حفاظت فریق مقابل کی صلاحیتوں کا اندازہ اُس سے نمٹنے کے لئے ضروری ہوتا ہے اور اپنی صلاحیتوں کا احساس خود اعتمادی پیدا کرتا ہے، یہ بدیہی بات ہے کہ جو خود اپنی قدر نہ جانتا ہو وہ دوسرے کی صلاحیت کا بھی اندازہ نہیں کر سکتا۔

۴- معتمدین کے تقرر میں سابقہ عادل حکومتوں میں ان کے کارناموں کو اور عوام میں ان کی مقبولیت کو مدنظر رکھنے کی ہدایت دی گئی ہے۔

"وَلٰكِنِ اخْتَبِرْهُمْ بِمَا وُلُّوا" "لیکن تم انہیں ان خدمات سے پرکھو

بِالصَّالِحِيْنَ قَبْلَكَ فَاعْمِدْ لِأَحْسَنِهِمْ كَانَ فِي الْعَامَّةِ أَثَرًا وَأَعْرَفِهِمْ بِالْأَمَانَةِ وَجْهًا"

جو تم سے پہلے نیک حاکموں کے ماتحت رہ کر انجام دے چکے ہوں جو عوام میں نیک اور امانت داری کے اعتبار سے زیادہ مشہور ہوں ان کی طرف خصوصیت کے ساتھ توجہ کرو"

(نہج البلاغہ، ص۴۲۷)

حکومت کے ہر امر کے لئے ایک صدرِ محکمہ مقرر کرنے کی ہدایت کی گئی ہے یہی محکماتی تقسیم کار کی ابتدا کہی جا سکتی ہے۔

"وَاجْعَلْ لِرَأْسِ كُلِّ أَمْرٍ مِنْ أُمُورِكَ رَأْسًا مِنْهُمْ لَا يَقْهَرُهُ كَبِيرُهَا وَلَا يَتَشَتَّتُ عَلَيْهِ كَثِيرُهَا وَمُهِمًّا"

"اپنے (حکومت کے) امور میں سے ہر امر کے لئے ایک اعلیٰ عہدہ دار مقرر کرنا چاہیے جو اس شعبہ کے بڑے سے بڑے کام سے عاجز نہ ہو اور کام کی زیادتی سے بوکھلا نہ اٹھے"

(نہج البلاغہ، ص۴۲۷)

ان تمام احتیاطی تدابیر کے باوجود ان عہدہ داروں کی کوتاہیوں کا ذمہ دار حاکم کو قرار دیا گیا ہے۔

"وَمَهْمَا كَانَ فِي كُتَّابِكَ مِنْ عَيْبٍ فَتَغَابَيْتَ عَنْهُ أُلْزِمْتَهُ"

"کُتّاب (معتمدین) میں جو بھی عیب ہو گا اور تم ان سے چشم پوشی کرو گے تو اس کی ذمہ داری تم پر ہو گی"

(نہج البلاغہ، ص۴۲۷)

عمالِ خراج و محکمۂ مالگزاری

خراج اور مالگزاری جمع کرنے کے چند بنیادی اصول بیان فرمائے گئے ہیں ان میں حصول دولت کے بجائے مفادِ عامہ کا زیادہ خیال رکھا گیا ہے۔

۱۔ "وَتَفَقَّدْ اَمْرَ الْخَرَاجِ بِمَا يُصْلِحُ اَهْلَهُ فَاِنَّ فِیْ صَلَاحِهِ وَصَلَاحِهِمْ صَلَاحًا لِمَنْ سِوَاهُمْ وَلَا صَلَاحَ لِمَنْ سِوَاهُمْ اِلَّا بِهِمْ لِاَنَّ النَّاسَ كُلَّهُمْ عِيَالٌ عَلَى الْخَرَاجِ وَاَهْلِهِ"

۱۔ "مالگزاری کے معاملے میں مالگزاری ادا کرنے والوں کا مفاد پیش نظر رکھنا کیونکہ مالگزاری اور مالگزاری کی درستگی پر سب کی بھلائی موقوف ہے اور دوسروں کی فلاح و بہبود انکی فلاح و بہبود کے بغیر ممکن ہی نہیں اسلئے کہ سب اسی خراج اور خراج دینے والوں کے سہارے جیتے ہیں"

۲۔ "وَلْيَكُنْ نَظَرُكَ فِیْ عِمَارَةِ الْاَرْضِ اَبْلَغَ مِنْ نَظَرِكَ فِیْ اسْتِجْلَابِ الْخَرَاجِ لِاَنَّ ذٰلِكَ لَا يُدْرَكُ اِلَّا بِالْعِمَارَةِ"

۲۔ "اور خراج کے جمع کرنے سے زیادہ زمین کی آبادی کا خیال رکھنا۔ کیونکہ خراج بھی تو زمین کی آبادی ہی سے حاصل ہو سکتا ہے"

۳۔ "وَاِنَّمَا يُؤْتٰى خَرَابُ الْاَرْضِ مِنْ اِعْوَازِ اَهْلِهَا وَاِنَّمَا يُعْوِزُ اَهْلُهَا لِاِسْرَافِ اَنْفُسِ الْوُلَاةِ عَلَى الْجَمْعِ"

۳۔ "زمین کی تباہی اسلئے آتی ہے کہ کاشتکار لوگ تنگ ہو جائیں اور ان کی تنگ دستی اس وجہ سے ہوتی ہے کہ حکام مال و دولت سمیٹنے پر تل جائیں"

۴۔ "فَاِنْ شَكَوْا ثِقَلًا اَوْ عِلَّةً اَوِ انْقِطَاعَ شِرْبٍ اَوْ بَالَّةٍ اَوْ اِحَالَةَ اَرْضٍ اغْتَمَرَهَا غَرَقٌ اَوْ اَجْحَفَ بِهَا عَطَشٌ خَفَّفْتَ عَنْهُمْ بِمَا تَرْجُو اَنْ يَصْلُحَ بِهِ اَمْرُهُمْ"

۴۔ "اگر وہ خراج کی گرانباری یا کسی آفت ناگہانی یا نہری و بارانی علاقوں میں ذرائع آب پاشی کی مزدوری یا زمین کے سیلاب میں گھر جانے یا سیرابی کے ڈوبنے کے باعث اس کے تباہ ہو جانے کی شکایت کریں تو خراج میں اتنی کمی کر دو جس سے تمہیں ان کے حالات کے سدھرنے کی توقع ہو"

(نہج البلاغہ، ص۲۵، ج۲۶)

تجار اور صنعت کار

جناب امیر المومنین علیہ السلام نے تاجر صنعت کار، صناع اور مزدور سب کو ایک زمرہ اور ایک طبقہ میں رکھا ہے۔ ان کے متعلق ارشاد ہوتا ہے کہ

"فَإِنَّهُمْ سِلْمٌ لَا تُخَافُ بَائِقَتُهُ وَصُلْحٌ لَا تُخْشَى غَائِلَتُهُ" — "یہ لوگ امن پسند اور صلح جو ہوتے ہیں ان سے کسی فساد اور شورش کا اندیشہ نہیں ہوتا"

(نہج البلاغہ، ۷۲۸)

سماجی زندگی میں ان کی اہمیت کو ظاہر کرنے کے لئے فرمایا۔

"فَإِنَّهُمْ مَوَادُّ الْمَنَافِعِ وَأَسْبَابُ الْمَرَافِقِ" — "یہی لوگ منافع کا سرچشمہ اور ضروریات کے مہیا کرنے کا ذریعہ ہوتے ہیں"

(نہج البلاغہ، ۷۲۷)

لیکن معاشرے کے مفادات کے تحفظ کی خاطر چند امور میں ان کی نگرانی کا حکم دیا گیا ہے ایک تو احتکار اور ذخیرہ اندوزی کا انسداد اور دوسرے اوزان و پیمانہ جات کی درستی اور نرخ کی مناسبت۔

۱۔ "أَنَّ فِي كَثِيرٍ مِنْهُمْ ضِيقًا فَاحِشًا وَشُحًّا قَبِيحًا وَاحْتِكَارًا لِلْمَنَافِعِ وَتَحَكُّمًا فِي الْبِيَاعَاتِ وَذَلِكَ بَابُ مَضَرَّةٍ لِلْعَامَّةِ وَعَيْبٌ عَلَى الْوُلَاةِ فَامْنَعْ مِنَ الِاحْتِكَارِ فَإِنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ مَنَعَ مِنْهُ"

۱۔ "ان میں سے اکثر ایسے بھی ہوتے ہیں جو انتہائی تنگ نظر اور بڑے کنجوس ہوتے ہیں جو نفع اندوزی کے لئے مال روک رکھتے ہیں اور اونچے نرخ معین کر لیتے ہیں یہ چیز عوام کیلئے نقصان دہ اور احکام کی بدنامی کا باعث ہوتی ہے لہٰذا ذخیرہ اندوزی سے منع کرنا کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس سے ممانعت فرمائی ہے"۔

۴۔ "وَلْيَكُنِ الْبَيْعُ بَيْعًا سَمْحًا بِمَوَازِيْنِ عَدْلٍ وَاَسْعَارٍ لَا تُجْحِفُ بِالْفَرِيْقَيْنِ مِنَ الْبَائِعِ وَالْمُبْتَاعِ "

۴۔ "اور خرید و فروخت صحیح اوزان (ترازو اور پیمانے) اور مناسب نرخوں کے ساتھ بسہولت ہونا چاہئے کہ نہ بیچنے والے کو نقصان ہو۔ اور نہ خریدنے والے کو خسارہ ہو"

(نہج البلاغہ صفحہ ۲۷و۲۸)

پسماندہ طبقہ

یہ وہ طبقہ ہے جس کو "عیال اللہ" کا لقب دیا گیا ہے۔ جناب امیر علیہ السلام اس طبقہ میں تمام محتاجوں مسکینوں فقیروں معذوروں یتیموں اور ضعیفوں کو شامل کرتے ہیں بلکہ "اَلَّذِيْنَ لَا حِيْلَةَ لَهُمْ" کے الفاظ سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ تمام افراد جو کوئی ذریعہ معاش یا کوئی سہارا نہیں رکھتے اس میں شامل کئے گئے ہیں ایسے افراد ملک کے ہر حصہ میں ہو سکتے ہیں اس لئے ان کا انتظام بھی ملک گیر ہونا چاہیئے۔

"وَاجْعَلْ لَهُمْ قِسْمًا مِنْ بَيْتِ مَالِكَ وَقِسْمًا مِنْ غَلَّاتِ صَوَافِي الْاِسْلَامِ فِي كُلِّ بَلَدٍ فَاِنَّ لِلْاَقْصٰى مِنْهُمْ مِثْلَ الَّذِيْ لِلْاَدْنٰى وَكُلٌّ قَدِ اسْتُرْعِيْتَ حَقَّهٗ "

"ان کے لئے ایک حصہ بیت المال سے معین کر دینا اور ایک حصہ ہر شہر کے اس غلہ میں سے دینا جو اسلامی غنیمت کی زمینوں سے حاصل ہوا ہو کیونکہ اس میں دور والوں کا اتنا ہی حصہ ہے جتنا نزدیک والوں کا ہے اور تم ان میں سے ہر ایک کے حق کی نگہداشت کے ذمہ دار بنائے گئے ہو"

(نہج البلاغہ، صفحہ ۲۹)

اسی طبقہ کے ذیل میں جناب امیرالمومنین علیہ السلام نے جلسہ عام کرنے کی ہدایت دی ہے جس کا ذکر پہلے ہو چکا ہے اس جلسہ یا دربار کا مقصد اس طبقہ کی شکایات کو براہ راست معلوم کرنا ہے۔ اسی طبقہ کا ایک حصہ اپنی بے بضاعتی بیماری اور دنیا سے لاپرواہی کی وجہ سے

ایسی گندی حالت میں رہتا ہے کہ عام لوگ ان سے کتراتے ہیں جناب امیر علیہ السلام نے اپنی خلافت کے دور میں ایک جذامی کو شہر سے باہر رکھا اور اپنی شہادت تک اس کی خدمت ذاتی طور پر انجام دیتے رہے یعنی آپ نے ایسے افراد کو آبادی سے علیٰحدہ رکھنے اور ان کی نگہداشت کرنے کا عملی نمونہ دیدیا ہے اس طرح آبادی کو طبی طور پر متعدی بیماریوں سے بچانے اور خود ایسے افراد کو سماجی اہانتوں سے بچانے کا بندوبست فرمایا ہے۔ عہد نامہ میں بھی ان کے متعلق ہدایات موجود ہیں۔ ان پر خصوصی توجہ کرنے اور ان کے حالات سے حاکم کو مطلع کرنے کے لئے متقی افراد کو متعین کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔

"وَتَفَقَّدْ اُمُوْرَ مَنْ لَا يَصِلُ اِلَيْكَ مِنْهُمْ مِمَّنْ تَقْتَحِمُهُ الْعُيُوْنُ وَتَحْقِرُهُ الرِّجَالُ فَفَرِّغْ لِاُولٰئِكَ ثِقَتَكَ مِنْ اَهْلِ الْخَشْيَةِ وَالتَّوَاضُعِ فَلْيَرْفَعْ اِلَيْكَ اُمُوْرَهُمْ ثُمَّ اعْمَلْ فِيْهِمْ بِالْاِعْذَارِ اِلَى اللّٰهِ يَوْمَ تَلْقَاهُ فَاِنَّ هٰؤُلَاءِ مِنْ بَيْنِ الرَّعِيَّةِ اَحْوَجُ اِلَى الْاِنْصَافِ مِنْ غَيْرِهِمْ"

"اور خصوصیت کے ساتھ خبر رکھو ایسے افراد کی جو تم تک پہنچ نہیں سکتے جنھیں آنکھیں دیکھنے سے کراہت کرتی ہوں گی اور لوگ انھیں حقارت سے ٹھکراتے ہوں گے تم ان کے لئے کسی بھروسے کے آدمی کو جو خوف خدا رکھنے والا اور متواضع ہو مقرر کردینا کہ وہ ان کے حالات تم تک پہنچاتا رہے پھر ان کے ساتھ وہ طرز عمل اختیار کرنا جس سے کہ قیامت کے روز اللہ کے سامنے حجت پیش کرسکو کیونکہ عوام میں دوسروں سے زیادہ یہ انصاف کے محتاج ہیں"

(نہج البلاغہ، ص ۷۲۹)

نوٹ: یہ حکم نامہ یا عہد نامہ شیخ محمد عبدہ کے تفسیری حاشیوں کے ساتھ چھاپی ہوئی نہج البلاغہ کے حصہ سوم ص ۸۲ تا ۱۱۱ پر موجود ہے اس کتاب کو دار المعرفہ بیروت لبنان نے شائع کیا ہے۔ نہج البلاغہ کا فارسی ترجمہ اور شرح مرتبہ سید علی نقی فیض الاسلام تہران، ایران سے شائع ہوئی ہے۔

اس کے صفحات ۹۸۲ تا ۱۰۲۵ پر یہ عہد نامہ چھپا ہے میں نے عربی عبارت اور اردو ترجمہ نہج البلاغہ مترجمہ جعفر حسین صاحب سے نقل کیا ہے اور اسی کتاب کا صفحہ نمبر دیا ہے یہ اردو ترجمہ مکتبۃ النامر لاہور، پاکستان سے چھپا ہے اور اس مکتوب کا نمبر ۵۳ ہے۔

حواشی

۱۔ الف۔ کتاب اسماء الرجال طوسی۔ مصنفہ محمد بن حسن بن علی شیخ الطائفہ متوفی ۴۵۹ھ مخطوطہ ۵، فن ۸، رجال امامیہ (عربی)، کتب خانہ سالار جنگ حیدر آباد۔ ورق ۱۱، اصبغ بن نباتہ کا ذکر اصحاب حضرت علی علیہ السلام میں کیا گیا ہے۔

ب۔ کتاب الفہرس الطوسی۔ مصنف مذکور الصدر۔ مخطوطہ مذکور الصدر۔ ورق ۱۳ پر عہد نامہ زیر مطالعہ کا ذکر بسلسلہ اصبغ بن نباتہ مندرج ہے۔

ج۔ کتاب النجاشی فی اسماء الرجال۔ مصنفہ النجاشی متوفی ۴۵۰ھ۔ مخطوطہ ۳/۳ فن الحدیث امامیہ (عربی) کتب خانہ سالار جنگ، حیدر آباد۔ ورق ۱۰۲

۲۔ تحف العقول عن آل الرسول صلعم مولفہ ابو محمد الحسن بن علی بن حسین بن شعبہ الحرانی۔ مرتبہ السید محمد صادق بحر العلوم شائع کردہ مکتبہ بصیرتی۔ قم ایران۔ طبع پنجم، مولف کے سوانح حیات صفحہ ۳ تا ۱۲ پر درج ہیں اور "عہد الاشتر" صفحہ ۸۴ تا صفحہ ۹۹ پر شائع ہوا ہے۔

۳۔ "نہج البلاغہ" کو پاکستان کے چار اداروں نے علیحدہ علیحدہ شائع کیا ہے اور ہندوستان میں ایک ادارے نے ایران میں تہران سے "نہج البلاغہ" سید علی نقی فیض الاسلام کے فارسی ترجمے اور تشریح کے ساتھ شائع ہوئی ہے۔ جس کے صفحہ ۹۸۲ تا صفحہ ۱۰۲۵ پر "عہد الاشتر" موجود ہے۔ میں نے عربی اور اس کا اردو ترجمہ مکتبۃ النور، لاہور، پاکستان کی جانب سے شائع کردہ "نہج البلاغہ" طبع دوم مترجمہ مولانا مفتی جعفر حسین صاحب سے لیا ہے۔

۴۔ مروج الذہب ومعدن الجواہر مسعودی۔ کتب خانۂ آصفیہ (موجودہ، اسٹیٹ سنٹرل لائبریری۔ حیدرآباد) کتاب ۲۷۷، فن یا تاریخ 3 Z (ز ۳) شائع کردہ سوسائٹی ایشیاٹک جلد ۱ ص ۴۲۴ تا ۴۲۴

۵۔ الف۔ "کشف الحجب والاستار عن اسمار الکتب والاسفار" مولفہ سید اعجاز حسین کنتوری۔ کتب خانہ سالار جنگ حیدرآباد۔ فہرست کتب ۱۶ و ۱۷ اور شائع کردہ ایشیاٹک سوسائٹی ۱۹۱۴ء۔ ص ۵۳ پر اعلام نہج البلاغہ کا ذکر سلسلہ ۲۵۳ پر کیا گیا ہے۔

ب "اسنادِ نہج البلاغہ" مصنفہ امتیاز علی خان عرشی رامپوری ص ۲۸، شائع کردہ احباب پبلشر لکھنؤ طبع اول (اردو) ۱۹۷۲ء مولانا ابوالکلام آزاد مرحوم کی خواہش پر اس مقالے کا عربی ترجمہ "ثقافت الہند" شمارہ ماہ دسمبر ۱۹۵۷ء میں شائع کیا گیا۔

۶۔ "نہج البلاغہ" حصہ سوم ص ۸ تا ۱۱۱ مع تشریح الشیخ محمد عبدہ، شائع کردہ "دار المعرفۃ" بیروت، لبنان۔

بیان ملکیت "اسلام اور عصر جدید" اور دیگر تفصیلات

بہ مطابق فارم نمبر ۴ قاعدہ نمبر ۸

۱. مقام اشاعت : ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز، جامعہ ملیہ اسلامیہ دہلی ۲۵

۲. وقفہ اشاعت : سہ ماہی

۳،۴. پرنٹر و پبلشر : صغریٰ مہدی

قومیت : ہندوستانی

پتہ : عابد ولا۔ جامعہ نگر نئی دہلی۔ ۱۱۰۰۲۵

۵. ایڈیٹر : ضیاء الحسن فاروقی

قومیت : ہندوستانی

پتہ : اعزازی ڈائرکٹر۔ ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز۔

جامعہ ملیہ اسلامیہ۔ نئی دہلی۔ ۱۱۰۰۲۵

۶. ملکیت : ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز۔

جامعہ ملیہ اسلامیہ۔ نئی دہلی۔ ۱۱۰۰۲۵

میں صغریٰ مہدی اعلان کرتی ہوں کہ مندرجہ بالا تفصیلات میرے علم و یقین کے مطابق درست ہیں۔

دستخط پرنٹر و پبلشر : صغریٰ مہدی

۱۹۸۴ء

اسلام اور عصر جدید کی ایجنسیاں

۱. عبداللہ رفوگر
لال چوک، فرسٹ برج
سری نگر، ۱۹۰۰۰۱

۲. محب بک ڈپو
پوسٹ بکس نمبر ۱۳۰۱۶
بمبئی ۴۰۰۰۰۳

۳. سنٹرل نیوز ایجنسی
۹۰/۲۳، کناٹ سرکس
پوسٹ بکس ۳۷۴، نئی دہلی ۱۱۰۰۰۱

۴. نصرت بک ایجنسی
انجم بلڈنگ
کوئین روڈ
ہبلی ۵۸۰۰۲۰، کرناٹک

۵. کوثر ایجنسی
نزد انجمن ہائی اسکول
باگلکوٹ ۵۸۷۱۰۱ کرناٹک

۶. زینت اردو نیوز ایجنسی، پرانا محلہ
ہیلال ۵۸۱۳۲۹ (کرناٹک)

ہمارے مضمون نگار

۱۔ ڈاکٹر کبیر احمد جائسی (علیگ) ، ریڈر شعبۂ اسلامک اسٹڈیز، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ (یو۔پی)

۲۔ جناب محمد بدیع الزماں، ریٹائرڈ ایڈیشنل ڈسٹرکٹ مجسٹریٹ، پاسمن نگر کولونی، فیز I ، پھلواری شریف، پٹنہ ۸۰۱۵۰۵ (بہار)

۳۔ جناب سید اکبر مہدی، ۴۹۵-۲-۲۲ حسینی محلہ، حیدر آباد ۵۰۰۰۲۴ (اے۔پی)

Vol. XVI No. 2 R N. 17614/69 April 1984

ISLAM AUR ASR-I-JADEED

ZAKIR HUSAIN INSTITUTE OF ISLAMIC STUDIES
Jamia Millia Islamia, Jamia Nagar, New Delhi-110025.

جلد ۱۶ شمارہ ۳ جولائی ۱۹۸۴ء

اِسلام اور عصرِ جدید

ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز

جامعہ ملیہ اسلامیہ جامعہ نگر نئی دہلی ۲۵

اِسلام اَور عَصرِ جَدید

اسلام اور عصرِ جدید

مدیر

ضیاء الحسن فاروقی

ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز
جامعہ ملیہ اسلامیہ، جامعہ نگر، نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

اسلام اور عصرِ جدید

(سہ ماہی)

جنوری، اپریل، جولائی اور اکتوبر میں شائع ہوتا ہے

جلد ۱۶ شمارہ ۳ جولائی ۱۹۸۴ء

سالانہ قیمت

ہندستان کے لیے	بیس روپے	فی پرچہ پانچ روپے
پاکستان اور بنگلہ دیش کے لیے	تیس روپے	فی پرچہ آٹھ روپے
دوسرے ملکوں کے لیے	چھ امریکی ڈالر یا اس کے مساوی رقم	

(غیر ملکوں کا محصول ڈاک اس کے علاوہ ہوگا)

اس شمارے کی قیمت دس روپے

نوٹ: پرانے شمارے بھی دستیاب ہیں۔ اس سلسلے میں دفتر سے خط و کتابت کی جائے۔

طابع و ناشر: ڈاکٹر صغرا مہدی

مطبوعہ: برقی آرٹ پریس (پروپرائٹرز: مکتبہ جامعہ لمیٹڈ) پٹودی ہاؤس، دریا گنج۔ نئی دہلی 110002

فہرست مضامین

ابتدائیہ

پانچ برس ہونے کو آئے ڈاکٹر سید عابد حسین مرحوم کے انتقال کے بعد 'اسلام اینڈ دی موڈرن ایج' (سہ ماہی انگریزی) اور 'اسلام اور عصر جدید' (سہ ماہی اُردو) کی ادارت کی ذمّے داری مجھے سونپی گئی اور میں نے جلد بازی میں یہ بارِ امانت اُٹھالیا، خدا کا شکر ہے کہ میں نے اِس ذمّے داری کو اب تک خوش اسلوبی سے نبھایا ہے اور اس کا اعتراف اُن لوگوں نے بھی کیا ہے جو عام طور پر کسی کے کام کو پسند کرنے میں جلدی نہیں کرتے۔

'اسلام اور عصرِ جدید' کا مقصد یہ رہا ہے کہ مسلمانوں کی توجہ اس عہد کے اُن اہم ترین فکری، علمی، معاشی، سماجی اور اخلاقی مسائل کی طرف مبذول کرائی جائے جن سے خود ان کی زندگیاں متاثر ہیں اور انھیں یہ بتایا جائے کہ یہ مسئلے کتنے ہی پیچیدہ کیوں نہ ہوں، اسلامی تعلیمات کی روشنی میں عقل و تدبّر سے کام لے کر حل کیے جا سکتے ہیں۔

اس علمی مجلّے میں جو اداریے میرے قلم سے نکلے ہیں، انھیں اگر غور سے دیکھیے تو چند بنیادی نکات ہیں جو تقریباً سب میں مشترک ہیں، مسلمانوں

کے عصری مسائل سے متعلق ہیں اور اُن اخلاقی، معاشی اور معاشرتی اقدار کے ترجمان ہیں جن کا سرچشمہ اسلامی تعلیمات ہیں۔ خیال آیا کہ ان اداریوں کو اپنے قارئین کی آسانی کے لیے ایک جگہ الگ سے کیوں نہ شائع کردیا جائے، مزید برآں اس سے یہ فائدہ بھی ہوگا کہ ان اداریوں سے وہ لوگ بھی استفادہ کرسکیں گے جنھیں طویل علمی مضامین کو مع شروح و حواشی کے پڑھنے کی فرصت نہیں، چنانچہ اب تک کے اپنے اداریوں کا یہ مجموعہ پیش کر رہا ہوں۔ امید ہے کہ یہ محنت رایگاں نہ جائے گی، لوگ ان اداریوں کو تسلسل سے پڑھیں گے، ان میں جو پیغام ہے اور خفی یا جلی جو نکات ہیں ان پر غور کریں گے اور "بہ اندازۂ ہمت" آگے بڑھ کر "گوئے توفیق سعادت" کو اُٹھا لینے کا حوصلہ کریں گے۔

مکتبہ جامعہ لمیٹڈ کے جنرل منیجر جناب شاہد علی خاں کا ممنون ہوں کہ انھوں نے اس کام میں میری بڑی مدد کی ہے۔

ضیاء الحسن فاروقی

۱۸ر جولائی ۱۹۸۴ء

(۱۸۹۶-۱۹۷۸)

جو بادہ کش تھے پرانے وہ اُٹھتے جاتے ہیں
کہیں سے آبِ بقائے دوام لے ساقی

پرانے لوگ اُٹھتے جاتے ہیں اور ان کی جگہ لینے والے پیدا نہیں ہوتے. صورت حال اگر ہمارے ساتھ یہی رہی تو نہیں کہا جا سکتا کہ ہمارا کیا حال ہوگا. عابد صاحب ہمارے بزرگ تھے۔ ایسے بزرگ کہ وہ آج ہمارے درمیان نہیں ہیں تو محسوس ہوتا ہے کہ ہم زندگی کی دھوپ میں تنہا کھڑے ہیں اور کوئی شجر سایہ دار نہیں جس کی چھاؤں میں پناہ لیں۔

جامعہ ملّیہ اسلامیہ کو بنانے اور باوجود اس کے کہ جامعہ چھوٹی تھی، اسے اعلیٰ معیار کی درس گاہوں کا مرتبہ دینے میں عابد صاحب کی علمی کاوشوں کا بہت زیادہ دخل تھا۔ ان کی تصنیفات و تالیفات، ان کے ترجموں اور ان کے قلم سے نکلے مقالوں اور مضمونوں کی تعداد بہت زیادہ ہے۔ ماہنامہ جامعہ (جامعہ ملّیہ اسلامیہ کا علمی و ادبی رسالہ) کے وہ عرصے تک ایڈیٹر رہے۔ اس میں وہ جو کچھ لکھتے اُسے ملک کے علمی حلقوں میں بڑی قدر و منزلت سے دیکھا اور پڑھا جاتا۔ جامعہ میں جو

اُردو اکادمی قائم ہوئی تھی اس کے روحِ رواں عابد صاحب ہی تھے۔ ان کی سربراہی میں ملک و بیرونِ ملک کی بڑی قد آور شخصیتوں نے اکادمی کے زیرِ اہتمام لکچر دیے اور تھوڑے ہی عرصے میں اس کا علمی وقار مستحکم ہوگیا۔ اسی طرح مکتبہ جامعہ نے اُردو زبان وادب کی جو خدمت کی ہے اس میں عابد صاحب کے ادبی ذوق اور علمی ژرف بینی کا بڑا حصہ ہے۔ بابائے اُردو مولوی عبدالحق کے ساتھ انجمن ترقی اُردو کی معرکتہ الآرا انگریزی۔ اُردو ڈکشنری مرتب کر کے انھوں نے اُردو زبان کی مہتم بالشان خدمت انجام دی۔ اُن کی بعض کتابوں اور ترجموں نے کلاسیکی حیثیت اختیار کرلی ہے اور ان کے فکر ودانش کی ہمہ جہتی ہمیں اُن عالموں کی یاد دلاتی ہے جن کا علم کسی شعبۂ علم میں تخصص کے باعث محدود ہوکر نہیں رہ جاتا تھا۔ وہ صاحبِ طرز ادیب تھے لیکن ادب کے دائرے سے باہر بھی ان کے فکر کی جولانگاہیں تھیں، ان کے دل میں ملک وملت کا درد کچھ اس طرح جاگزیں ہوگیا تھا کہ اپنی عمر کے آخری لمحات تک وہ اس کی چبھن محسوس کرتے رہے۔ وہ اس بات میں حق بجانب تھے اور اس بات کو بار بار اپنی تقریر اور تحریر میں دُہراتے رہتے کہ ملک وملت کی سچی خدمت یہ ہے کہ نوجوانوں کی ذہنی واخلاقی تربیت اس نہج پر کی جائے کہ ان میں خود اعتمادی اور خودداری پیدا ہو اور وہ اُن اعلیٰ اخلاقی اقدار کے حامی اور مبلغ بن جائیں جنھیں حکمار نے حق، صداقت، حُسن اور عدل سے تعبیر کیا ہے اور جنھیں انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام نے "خیرِ کثیر" کہا ہے۔ مسلمانوں کے حالات سے وہ مطمئن نہ تھے اور چاہتے تھے کہ مسلمانوں میں ایسے افراد کی تعداد بڑھتی رہنی چاہیے جو طرزِ کہن کے ساتھ آئینِ نو کی روح کو بھی سمجھیں اور 'قدیم' اور 'جدید' کا ایسا خوشگوار امتزاج پیش کریں کہ عصرِ حاضر کے فکری، علمی، سماجی اور اجتماعی تقاضے مسلمانوں کی ترقی کی راہ میں روڑا بننے کے بجائے ان کی فلاح وترقی کے لیے سہارا بن جائیں۔ مسلمانوں پر کوئی مصیبت ٹوٹتی یا نامساعد حالات میں انھیں مضطرب، ہراساں اور شکست خوردہ پاتے تو عابد صاحب بے چین ہو جاتے، لیکن وہ اپنے قلب کی بے چینی پر صابر وشاکر ہوکر بیٹھ جانے والوں میں نہ تھے، وہ کہتے

تھے کہ یہی تو وقت ہے کچھ کرنے کا' اس کی ایک مثال ہفت روزہ "نئی روشنی" تھا۔ ۱۹۴۷ء میں جب فرقہ وارانہ کشیدگی بہت بڑھ گئی اور ہندوستان کے بعض علاقوں میں مسلمانوں کی جان ومال اور عزت و آبرو کی حفاظت دشوار ہوگئی، تو عابد صاحب نے محسوس کیا کہ فرقہ پرستی کی اس آگ کی لپیٹ میں صرف مسلمان ہی نہیں ہیں بلکہ پورا ملک اور وہ تمام انسانی اقدار ہیں جنھیں اس سرزمین پر تاباں و درخشاں دیکھنے کے لیے ہم نے آزادی کی لڑائی لڑی تھی۔ آنھوں نے اس طوفان میں مسلمانوں کے پیر اکھڑتے ہوئے اور انسانیت کے پرچم کو سرنگوں ہوتے ہوئے دیکھا' اور پھر اپنے درد و اضطراب کو "نئی روشنی" کی شکل میں ظاہر کیا۔ تقسیم ہند کے فوراً بعد کے گھپ اندھیرے میں اس اخبار کا اجراء واقعی روشنی کا منارہ ثابت ہوا' عابد صاحب نے اس کے ذریعے گم کردہ راہ انسانوں کی رہبری کی' ان کے سامنے صحیح صحیح منزل کی نشاندہی کی اور بتایا کہ اس منزل تک پہنچنے کی سیدھی راہ کون سی ہے۔ وہ بہت سے لوگ جن کے قدم ڈگمگا گئے تھے، اپنی جگہ جم گئے، وہ جو مایوسی و انتشار کا شکار تھے اپنے اندر مستقبل کی طرف بڑھنے کی ہمت پانے لگے اور کتنے ہی "نئی روشنی" کے پڑھنے والوں نے محسوس کیا کہ تخریب کی راہوں ہی میں جلد ہی تعمیر کی کرنیں بکھر جانے والی ہیں۔

عابد صاحب مسلمانوں کے ذہنی جمود و افسردگی اور ان کے شدید احساسِ کمتری کی طرف سے بہت متفکر اور مضطرب رہتے تھے۔ مجھے اکثر وہ اپنی اس فکر مندی اور اضطراب میں شریک کرلیا کرتے اور کہتے کہ جس ملت کے پاس اسلام کی شکل میں خدا کا وہ عالمگیر پیغام موجود ہے جس نے تاریخ کے اس عہد میں جب مغرب میں ہر طرف اندھیرا چھایا ہوا تھا' ایک عظیم الشان تہذیب کی بنا ڈالی تھی' وہ کیوں آج اپنے آپ کو اس طرح بے چارہ، کم تر اور مجبور سمجھتی ہے' ایک زمانہ وہ تھا کہ مسلمان اقدام کرکے نئے حالات کا سامنا کرتے تھے اور خُذْ مَا صَفَا دَعْ مَا کَدِر کے اصول پر عمل پیرا ہوکر دنیا کے تہذیبی خزانے میں نئی نئی چیزوں کے اضافے کرتے جاتے تھے۔ اور آج

یہ صورت ہے کہ وہ ہر نئی چیز سے ڈرتے ہیں، اپنے آپ سے ڈرتے ہیں، یہاں تک کہ خود زندگی سے ڈرتے ہیں۔

عابد صاحب ہندوستانی تہذیب و تمدّن کے صاحبِ نظر عالم ہونے کے ساتھ ہی عالمی تہذیب کے بھی اسکالر تھے اور اس بات کا گہرا شعور رکھتے تھے کہ آج کی عالمی تہذیب جس کا دوسرا نام مغربی تہذیب ہے اور جو نوعِ انسانی کے سارے ورثے پر قابض ہے، ایک شدید بحران میں مبتلا ہے۔"اس کے ایک حصّے میں تو حد سے زیادہ انفرادی آزادی نے سماجی اور معاشی عدم مساوات اور روحانی و اخلاقی تشکیک اور بے یقینی پیدا کر دی ہے، اور دوسرے حصّے میں حد سے زیادہ اجتماعی جبر اور اسی کے ساتھ ابدی روحانی و اخلاقی اقدار کے انکار نے فرد کو بے روح، بے ارادہ اور بے حس مشین بنا دیا ہے اور دونوں حصّوں میں صنعتی نظام نے مادی زندگی کے روز افزوں تقاضوں کو ہوا دے کر انسان کے سکونِ قلب کو غارت کر دیا ہے۔ یہی نہیں بلکہ دن دونی رات چوگنی بڑھنے والی صنعتی پیداوار کے لیے بازاروں کی تلاش نے قوموں میں باہم سخت رقابت پیدا کر دی ہے اور سائنس کے ناجائز استعمال سے ہولناک ہتھیاروں کی ایجاد نے سارے عالمِ انسانیت کے چشم زدن میں تہس نہس ہو جانے کا شدید خطرہ پیدا کر دیا ہے.... مغرب میں بہت سے اہلِ نظر اور اہلِ دل ان بھیانک خطروں کو محسوس کر کے ایسے تصوّرِ زندگی کی جستجو میں ہیں جو انفرادیت اور اجتماعیت، مادی اور روحانی اقدار میں ہم آہنگی کی راہ دکھا سکے.... دنیا کے مختلف مذاہب اور تہذیبیں اہلِ مغرب کی آج کی مشکلوں کو جو کل خود ان کو بھی پیش آنے والی ہیں، حل کرنے میں سر کھپا رہی ہیں، مسلمانوں کا جو اپنے آپ کو خدا کے عالمگیر پیغام کا مبلغ کہتے ہیں، خاص طور پر یہ فرض ہے کہ وہ اس مہم میں اپنا رول ادا کریں اور یہ اسی وقت ہو سکتا ہے کہ وہ ایک طرف مغربی تہذیب کا جو عصرِ حاضر کی نمایندہ ہے گہرا مطالعہ کر کے یہ معلوم کریں کہ جو روگ اسے لگ گئے ہیں اور رفتہ رفتہ سارے عالمِ انسانیت کو

لگتے جا رہے ہیں، ان کے کیا اسباب ہیں اور دوسری طرف اسلام کی تعلیمات کا اس نظر سے گہرا اور معروضی مطالعہ کریں کہ وہ ان امراض کی روک تھام اور علاج کے لیے کیا تدبیریں بتاتا ہے۔"

مرحوم کی ایک عرصے سے آرزو تھی کہ وہ اپنے ان خیالات کو ساری دنیا میں اور خاص طور سے مسلمانوں میں عام کر دیں، لیکن افسوس کہ ان کی یہ آرزو پوری ہوئی تو کب، جب کہ ان کا آفتابِ زیست لب بام آ چکا تھا، کاش حالات نے اجازت دی ہوتی اور وہ "اسلام اینڈ دی موڈرن ایج سوسائٹی" کو ۱۹۶۹ء کے بجائے ۱۹۴۸ء یا ۱۹۴۹ء میں قائم اور اس کی طرف سے دونوں رسالے "اسلام اور عصر جدید" اور "اسلام اینڈ دی موڈرن ایج" نکال سکتے۔ ۱۹۶۹ء میں بھی اپنے اس مقصد کے لیے انھیں کتنے پاپڑ بیلنے پڑے، اس کا مجھے علم ہے کیوں کہ میں بھی آغاز کار ہی سے ان کے خیالات و عزائم میں شریک تھا، کئی مرحلے ایسے آئے کہ ہم لوگ امید چھوڑ بیٹھے کہ شاید ان کا یہ خواب شرمندۂ تعبیر نہ ہو سکے گا، لیکن عابد صاحب مایوس ہو جانے والوں میں سے نہ تھے، وہ جب کسی کام کا تہیہ کر لیتے تھے تو اسے تکمیل کی منزل تک پہنچا ہی کے چھوڑتے تھے، آخر کار وہ کامیاب ہوئے، سوسائٹی بھی قائم ہوئی اور رسالے بھی نکلے، لیکن اب اُن کی صحت بہت گر چکی تھی، پھر بھی یہ ان کی ہمت و استقامت اور پیری میں جوانوں کا سا حوصلہ اور جد و جہد کا کرشمہ تھا کہ تھوڑے ہی عرصے میں ملک و بیرون ملک کی علمی دنیا میں سوسائٹی اور اس کے دونوں رسالوں نے ممتاز حیثیت حاصل کر لی۔ ان کے اندر جب تک سکت رہی، وہ انھیں مالی اعتبار سے مستحکم اور علمی حیثیت سے زیادہ سے زیادہ معتبر بنانے کی کوشش کرتے رہے۔ آخر ش ۱۳ دسمبر ۱۹۷۸ء کی صبح کو وقتِ موعود آ پہنچا اور وہ اپنے پیدا کرنے والے سے جا ملے، اور اب ہمارے لیے وہ حق و صداقت کی راہ میں مر مٹنے کی روشن مثال چھوڑ گئے ہیں، علم و دانش کے وہ چراغ جلا گئے ہیں جن کی لَو ہمیں ہر لمحہ اپنی طرف بلاتی رہتی ہیں، ذوقِ عمل اور جہدِ مسلسل کا پیغام ہمیں ان کے ہر نقش کفِ پا سے ملتا ہے

اور اُن کی یادوں کی دنیا سے ہر لحظہ یہ آواز آتی ہے کہ قومی و ملّی کاموں کی راہ میں خواہ کتنی ہی اور کیسی ہی مشکلات کا سامنا ہو، رحمتِ خداوندی سے مایوس نہیں ہونا چاہیے۔

اس لیے انھیں یادوں کے سہارے، خدا کی رحمت پر بھروسہ کرکے، شیخ الجامعہ جناب انور جمال قدوائی کے ایما اور حوصلہ افزائی پر ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز نے یہ فیصلہ کیا ہے کہ وہ "اسلام اینڈ دی موڈرن ایج سوسائٹی" کے دونوں رسالوں کی اشاعت کا سلسلہ جاری رکھے گا۔ ان رسالوں کے موضوعات بحث وہی ہوں گے جو اب تک رہے ہیں۔ البتہ ہم یہ ضرور چاہتے ہیں کہ ہندی مسلمانوں کے معاشرتی، تہذیبی، معاشی، علمی اور تعلیمی مسائل پر خاص توجہ دیں اور ارباب فکر و نظر کو ان مسائل پر مناظری نہیں بلکہ معروضی انداز سے اپنے خیالات کو پیش کرنے کی دعوت دیں۔ اس طرح رسالے کے موضوعات بحث حسب ذیل ہوں گے۔

۱۔ عصرِ حاضر کی مغربی تہذیب کے مختلف پہلوؤں کا تنقیدی مطالعہ اور ان عناصر کی نشان دہی جو اسلام کی روحانی اور اخلاقی تعلیم سے ہم آہنگ ہیں اور مسلمانوں کی جائز ذہنی اور مادّی ترقی میں مدد دے سکتے ہیں، خصوصاً سائنس کے دائرۂ فکر کا تعین اور سائنسی اندازِ نظر کی تشریح اور سائنس کی رفتار ترقی کا جائزہ۔

۲۔ اسلامی تعلیم اور اسلامی تہذیب کے ان پہلوؤں پر بحث جو مسلمانوں کے، ہندوستان کے اور دنیا کے اہم ترین مسائل حاضرہ کے حل کرنے میں مدد دے سکتے ہیں۔

۳۔ مسلمانوں کے ان کارناموں کا ذکر جنھوں نے انسانیت کے علمی اور تہذیبی سرمایے میں اضافہ کیا۔

۴۔ ان مسائل پر بحث کہ اسلام اور دنیا کے دوسرے بڑے مذاہب کس طرح اور کس حد تک مل کر روحانی اور اخلاقی اقدار کے معاملے میں

تشکیک اور انکار کے اس طوفان کا مقابلہ کرسکتے ہیں جو دنیا میں اٹھتا ہوا نظر آرہا ہے۔

۵۔ اسلامی معاشروں میں تجدد کی تحریکوں کا تنقیدی مطالعہ۔

۶۔ اسلامی معاشروں کی علمی، تعلیمی اور تہذیبی رفتارِ ترقی کا جائزہ۔

۷۔ ہندوستانی مسلمانوں کے معاشرتی، تہذیبی، معاشی، علمی اور تعلیمی مسائل کا جائزہ اور اسلامی تعلیمات کی روشنی میں ان مسائل کے حل سے متعلق معقول تجاویز اور مناسب طریقۂ کار۔

۸۔ اسلام سے متعلق مطبوعات پر تبصرہ۔

اس رسالے کے قارئین سے یہ التجا ہے کہ وہ اس کے مضامین کو جذباتیت سے عاری ہوکر گہری اور بے لاگ نظر سے پڑھیں۔ اختلاف رائے کی ہر جگہ گنجائش ہونی چاہیے لیکن ہماری یہ کوشش ہوگی کہ صرف وہی مضامین شائع ہوں جو ذمے داری، تحقیق، سنجیدگی اور خلوص و نیک نیتی سے لکھے گئے ہوں۔

ہماری دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ ہمیں اس رسالے کے معیار کو قائم رکھنے کی صلاحیت دے اور اپنی بساط کے مطابق اسلام کی، مسلمانوں کی، ملک و قوم کی، دنیا کی، علم کی اور حق و صداقت کی خدمت کی توفیق عطا فرمائے۔

جنوری ۱۹۷۹ء

اسلامی بیداری

اس وقت دنیائے اسلام کے بعض ملکوں میں "اسلامی بیداری" کے آثار کچھ اس طرح ظاہر ہوئے ہیں کہ ایک بار پھر یہ بحث اٹھ کھڑی ہوئی ہے کہ کیا اسلام میں اس سماجی، معاشی اور سیاسی بحران کا علاج ہے جس سے دنیا دوچار ہے! اور کیا مسلم معاشرے جو خود اپنی اپنی جگہ اخلاقی پستی، سماجی پسماندگی، معاشی ژولیدگی اور سیاسی پراگندگی کا شکار ہیں، اپنی اصلاح کر کے اور قرآنی تعلیمات کے مطابق اپنے آپ کو مستحکم کر کے بحران و انتشار کی ماری دنیا کی رہنمائی کر سکتے ہیں؟ پاکستان اور ایران میں اسلامی نظام کے قیام کے بار بار اعلان کی وجہ سے خاص طور پر یہ سوالات کیے جا رہے ہیں، یورپ و امریکہ کے اخبارات و ماہنامے ان سوالات سے بڑی دلچسپی لے رہے ہیں اور بعض سیاسی حلقے یہ پروپیگنڈا کر کے کہ اسلام آگے بڑھ رہا ہے عیسائی دنیا کو خوفزدہ بھی کر رہے ہیں۔ خود ہمارے اپنے ملک میں بعض صحافیوں اور اہلِ قلم نے اس سلسلے میں اپنی فکرمندی اور نوع بہ نوع اندیشوں کا اظہار کیا ہے۔ نیز مسلمانوں میں جو صاحب نظر ہیں اور جنھیں مسلم ممالک میں مذہبی اور اصلاحی تحریکوں کے نشیب و فراز سے واقفیت ہے، وہ بھی "اسلامی بیداری" کی اس لہر کو بہ نظرِ غور دیکھ رہے ہیں۔

یہ ایک حقیقت ہے کہ عام طور پر لوگ اپنے اپنے زاویۂ نگاہ سے معاملات و مسایل کو دیکھتے ہیں اور ایک رائے قائم کر لیتے ہیں، کم لوگ ہیں جو "اشیاء" کو اسی طرح دیکھیں جیسی کہ وہ ہیں۔ ہمارا خیال

ہے کہ 'اسلامی بیداری' کی موجودہ کیفیت وکمیت کا ایک اہم سبب یہ ہے کہ اب جب کہ ایشیا وافریقہ کے مسلم ممالک ایک طویل عرصہ کے بعد مغرب کی سیاسی بالادستی اور سامراجی غلبہ سے نجات حاصل کرچکے ہیں، ایک بار پھر اس بات کے لیے کوشاں ہیں کہ اسلام کو اپنی سرزمین پر مستحکم اور مضبوط دیکھیں۔ یہ خواہش اور یہ کوشش بے جا بھی نہیں کہ ان ملکوں کی زبان وادب، تاریخ وثقافت، اخلاق اور رسم ورواج پر اسلامی تعلیمات واقدار کی گہری چھاپ ہے اور اس سے بڑھ کر یہ کہ ان ممالک کے مسلمانوں کی ایمانیات وروحانیات کا دوسرا نام اسلام ہی ہے۔ ظاہر ہے کہ جب پوری زندگی کا محور اسلام ہی ٹھیرا تو پھر اس کے استحکام کو معاشرہ کے تمام مسئلوں میں اوّلیت کا درجہ ملے گا۔ دوسرا اہم سبب اس صورت حال کے پیچھے وہ شدید ردعمل ہے جو مغربی تہذیب کی نفس پرستانہ ژولیدگی کے خلاف اب عام ہوتا جارہا ہے اور خود مغرب میں صاحب بصیرت اور حساس افراد اپنی تہذیب کی بنیادی کمزوریوں کا بھرپور احساس رکھتے ہیں۔ ہمیں یہ بھی معلوم ہے کہ مغرب میں نئی نسل کے لوگ اپنی تہذیب، اپنی سماج اور اپنے نظام سے مطمئن نہیں ہیں اور ان میں خاصی تعداد ایسے نوجوان لڑکوں اور لڑکیوں کی ہے جو یا تو منشیات کے خواب آور ماحول میں گم ہوکر رہ جانے ہی کو اپنے روحانی وذہنی انتشار کا مداوا سمجھ بیٹھے ہیں یا پھر مغربی طرز زندگی سے اوب کر اپنے قلب ونظر کی تسکین کے لیے کسی اور طرز زندگی اور فلسفۂ حیات کی تلاش میں سرگرداں نظر آتے ہیں۔ اس لیے یوروپ اور امریکہ کے حالات کا مشاہدہ وتجربہ کرنے کے بعد وہاں کی درس گاہوں میں تعلیم پائے ہوئے نئی نسل کے مسلم دانش وروں، ڈاکٹروں، انجینیروں اور دوسرے پیشوں سے متعلق افراد میں، جن کا عقیدہ اور یقین یہ ہو کہ اسلام ایک ایسا مذہب ہے جو مادیت اور روحانیت کے مابین ایک خوشگوار امتزاج کی بشارت دیتا ہے، اگر مغربی تہذیب وافکار کے خلاف کوئی ردعمل ہو تو ہمیں نہ تو تعجب ہونا چاہیے اور نہ بہت زیادہ گھبرا اُٹھنا چاہیے۔ ہمیں چاہیے کہ اس صورت حال کا ہمدردی اور سنجیدگی سے مطالعہ اور مسئلہ کی اصل نوعیت کو سمجھنے کی کوشش کریں۔

جس زمانے میں مسلم ممالک پر مغرب کا سیاسی اقتدار قائم تھا یا وہ سیاسی طور پر مغرب کے زیراثر تھے، مسلمانوں کی مذہبی واصلاحی تحریکیں زیادہ فعال اور موثر تھیں اور ان کا اثر نیچے کی سطح تک بھی پہنچتا تھا، ان کے بیشتر رہنما اور کارکن مخلص اور دیانت دار تھے اور دل وجان سے اپنے ہم مذہبوں کی اخلاقی ومعاشرتی اصلاح کے کام میں لگے ہوئے تھے۔ ان کی محنت رائیگاں نہیں گئی، اس کے مفید نتیجے بھی نکلے اور آج کی اس 'بیداری' میں ان کی محنتوں کا بھی بہت کچھ حصہ

ہے۔ لیکن دوسری جنگ عظیم کے بعد ان ملکوں میں جو مسائل پیدا ہوئے وہ پہلے کے مسائل کے مقابلے میں کہیں زیادہ پیچیدہ تھے۔ سیاسی اعتبار سے ان ملکوں میں یہ تبدیلی آئی کہ زمام اقتدار ان کے اپنے ہاتھوں میں آگئی اور اسی کے ساتھ وہ تمام ذمہ داریاں بھی آگئیں جو آزاد اور ساورن ملکوں کی ہوتی ہیں اور یہ بھاری بوجھ انہیں افراد کو اٹھانا تھا جو اپنے ملک کی سیاسی، مذہبی اور اصلاحی تحریکوں سے وابستہ تھے۔ یہ دیکھنے میں آیا ہے کہ ہمیشہ ایسی صورت حال میں سب سے زیادہ نقصان اُن کاموں اور پروگراموں کو پہنچتا ہے جو مذہبی و اصلاحی نوعیت کے ہوتے ہیں۔ سیاست میں اقتدار اور طاقت کی کشش ہوتی ہے اور عام انسانی کمزوری ہے کہ اقتدار اور طاقت ہی کی طرف لوگ کھنچتے ہیں۔

اس سلسلے میں بعض مسلم مفکرین کا خیال ہے کہ اب زمانے کی رفتار اتنی تیز ہے کہ جب تک سیاسی طاقت اور حکومتی اقتدار حاصل کر کے اسلامی قوانین کا نفاذ نہیں کیا جائے گا، مسلم معاشروں کو اس کا موقع نہیں ملے گا کہ وہ اپنے آپ کو اقدار اسلامی کے سانچے میں ڈھال کر غیر اسلامی افکار و اقدار کی 'مداخلت بیجا' اور اُن کے مضر اثرات کے نفوذ کی روک تھام کر سکیں، خاص طور پر جب ان کی ترقی و اشاعت میں دنیا کی عظیم سیاسی اور فوجی طاقتیں بھرپور حصہ لے رہی ہیں۔ بادی النظر میں تو ایک حد تک یہ بات معقول معلوم ہوتی ہے، لیکن بنیادی طور پر ہم اس نقطۂ نظر سے متفق نہیں ہیں اور ہمارے خیال میں روحِ اسلام سے بھی اسے مطابقت نہیں ہے۔ ہمارا مشاہدہ اور تجربہ ہے کہ اُن معاشروں میں جہاں 'نظام اسلام' کی کسی خاص 'تعبیر' کو حکومت کے جبر سے نافذ کرنے کی کوشش کی گئی ہے، انتشار ہی پیدا ہوا ہے اور اُن کے افراد میں منافقانہ رویّے ہی نے راہ پائی ہے۔ اسلام کا اولین مقصد تو یہ ہے کہ وہ خدا اور بندے کے درمیان ایسا رشتہ قائم کرنا چاہتا ہے جو بے لوث اور بے غرض ہو، تعلق باللہ میں جہاں ایک طرف یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی قدرت سب پر محیط ہے، وہیں یہ بھی ہے کہ اس کی رحمت عام ہے اور اس رحمت بیکراں میں محبت کا وہ لطیف جوہر بھی شامل ہے جس کا عکس قلب پر پڑتا ہے تو انسان کی پوری پوری قلب ماہیت ہو جاتی ہے۔ اس طرح، اس نوع کا تعلق باللہ حکومت کے جبر اور تشدّد سے نہیں پیدا ہو سکتا۔ اور جب تک بندوں کا خدا سے یہ گہرا تعلق قائم نہیں ہو جاتا، اخلاص اور صدق دلی پر مبنی کوئی اسلامی معاشرہ، جو صحیح معنوں میں اسلامی ہو، قائم نہیں ہو سکتا۔ پھر جہاں حکومت کے جبر و استبداد کو اولیت حاصل ہو جائے، وہاں خیال وعقیدے کی آزادی اور اخلاقی اقدار کا احترام باقی نہیں رہتا۔ حکومت میں طاقت کا عنصر شامل ہے جسے قوت نافذہ سے تعبیر کیا جاتا ہے، لیکن اس طاقت کو 'صراط مستقیم' پر رکھنے کے لیے ضروری ہے کہ حکومت

کرنے والے افراد اور پوری مشینری اسلامی تعلیمات کے رنگ میں رنگی ہوئی ہو اور حکومت کا مزاج روحِ اسلامی سے مطابقت رکھتا ہو۔

پاکستان اور ایران میں نظامِ اسلامی کے قیام کے لیے جو جوش و خروش پایا جاتا ہے اس کی تہ میں اتر یے تو بڑے کھوکھلے پن کا احساس ہوتا ہے۔ عام طور پر خوف سے لوگوں کی زبانیں تو بند ہیں لیکن دل میں وہ نظامِ اسلامی کی موجودہ تعبیرات اور اُس طریقۂ کار کو پسند نہیں کرتے جو ان تعبیرات کو عمل میں لانے کے لیے اختیار کیا گیا ہے اور اپنے گھروں میں وہ ان پر تنقید کرتے ہیں۔ یہ صورت اخلاقی اعتبار سے بھی غیر اطمینان بخش ہے اور سیاسی اعتبار سے بھی۔ اور یہ بات ہم ان لوگوں کے بارے میں کہہ رہے ہیں جو دل سے مسلمان ہیں، خدا، رسول، قرآن، آخرت اور ملائکہ پر ایمان رکھتے ہیں اور یہ بھی مانتے ہیں کہ اُس دنیا میں ان کے اعمال کا حساب کتاب بھی ہوگا۔ ہمارے خیال میں تو قانونِ الٰہی یہ معلوم ہوتا ہے کہ پہلے معاشرے میں خاصی تعداد میں ایسے افراد تیار کیے جائیں جو بے نفس ہوں، جو خدا سے ڈرتے ہوں، جو اپنے قلب و نظر کو پاک رکھتے ہوں ان تمام برائیوں سے جو حجاب بن جاتی ہیں قلوبِ انسانی اور اُن اعلیٰ اخلاقی اقدار کے مابین جن سے زندگی میں حُسن پیدا ہوتا ہے، جو حدود اللہ کو پہچانتے ہوں اور ظلم کے تصور سے ڈرتے ہوں، جو چاہتے ہوں کہ سب کے ساتھ انصاف ہو اور ظالموں اور غیر منصفوں کے خلاف، خواہ وہ ان کے اپنے ماں باپ، بھائی بند ہی کیوں نہ ہوں، گواہ بن جاتے ہوں۔ ہم جب یہ کہتے ہیں کہ 'سب کے ساتھ انصاف ہو' تو ہمارا مقصد اس سے سماجی انصاف بھی ہے، دولت کی مناسب و منصفانہ تقسیم بھی ہے اور ظلم کی وہ شکل بھی جو معاشی و سیاسی استحصال کی مختلف صورتوں میں اکثر مذہب کے نام پر بھی روا رکھی جاتی ہے۔

اسلام کوئی سیاسی تحریک نہیں ہے اور اس کا مرکزِ اصلی کوئی 'اسٹیٹ' نہیں۔ اسلام ایک مذہب ہے اور مذہب کا بنیادی مقصد اصلاحِ انسان ہوتا ہے۔ افسوس ہے کہ دنیا کے بعض مسلم معاشروں میں سیاست جو دین کا صرف ایک اضافی حصہ ہے، دین کا اعتقادی حصہ بن گئی ہے۔ اسلام میں قوانین مقصود بالذات نہیں بلکہ ان سے معاشرے کی تنظیم میں کام لیا جاتا ہے اس طرح کہ معاشرہ کی استعداد و صلاحیت کے بقدر وہ اس میں نافذ کیے جاتے ہیں، لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ قانونِ اسلامی کے نفاذ اور عدمِ نفاذ کو ایمان و کفر اور جنت و جہنم کا مسئلہ بنا دیا گیا ہے اور اسی لیے ہمارا خیال ہے کہ اسلام کو "جنگ سیاست گری" کا نعرہ بنا دینے والے یا اسلام کو محض

قوانین اجتماعی تک محدود سمجھنے والے اسلام کی کوئی مفید خدمت انجام نہیں دے رہے ہیں۔
اس عہد جدید میں اسلام کو اس نظریہ سے شدید نقصان پہنچا ہے کہ بعض لوگوں نے ردعمل کے طور پر اسے اسی طرح کی ایک تحریک تصور کیا جیسے کہ اشتراکی تحریک' اور انھوں نے اسی نہج پر اپنے خیالات اور طریقۂ کار کو ترتیب دینے کی کوشش کی' اس پر مستزاد یہ کہ ان لوگوں نے مسلم معاشروں کو اسی بندھے ٹکے تصورات کے مطابق ڈھالنے کا بیڑا اٹھایا جو عہد وسطی میں مسلم معاشروں میں رائج تھے۔
دوسری جنگ عظیم کے بعد جب اسلامی دنیا کو مغربی سامراج سے سیاسی آزادی نصیب ہوئی تو اس طرف توجہ کم گئی (اور بعض ملکوں میں تو بالکل کی ہی نہیں گئی) کہ معیشت پر اب بھی مغرب کی بالادستی قائم ہے۔ اسلامی دنیا کے ایک بڑے حصہ میں معاشی خوشحالی کے آثار و اسباب پیدا ہوئے لیکن نتیجہ یہ نکلا کہ اس خوشحالی کا فائدہ صحیح معنوں میں مغرب ہی کو پہنچا اور کثیر مقدار میں درآمد کی ہوئی چیزوں اور فوجی' معاشی اور تکنیکی ماہرین اور مشیروں کے جلو میں مغربی تہذیب اپنی اچھائیوں اور برائیوں کے ساتھ حکمراں طبقے اور دولت مندوں اور خوشحالوں کے نئے طبقے' سبھی پر چھا گئی۔ پھر ان ملکوں میں دولت کی تقسیم غیر منصفانہ ہی رہی اور استحصال کی نئی نئی شکلیں سامنے آئیں۔ قدیم شہروں کی آبادیاں صنعت اور کاروبار کے فروغ کے سبب بہت بڑھ گئیں اور نئے صنعتی شہر بھی آباد ہوئے۔ اس تمام ڈویلپمنٹ کا اثر یہ ہوا کہ ان شہروں کی زندگیاں پیچیدہ بن گئیں' سماجی تعلقات کی ایسی صورتیں پیدا ہوئیں جو پہلے کبھی نہیں تھیں' امیری اور غریبی کا فرق بڑھتا ہی رہا اور دولت سمٹ سمٹ کر جن ہاتھوں میں پہنچی ان کی تعداد کم ہوتی رہی۔ ایسی صورت میں ضرورت تھی کہ نیچے سے معاشرہ کی معاشی' سماجی' تعلیمی اور اخلاقی اصلاح کی کوشش کی جائے اور اوپر سے دولت کی تقسیم منصفانہ اور سچے اسلامی اصولوں کے مطابق ہو تاکہ خوشحالی کی برکتیں ان گھروں تک بھی پہنچیں جہاں فقر و فاقہ کے سبب عام طور پر اندھیرا ہی رہتا ہے۔ لیکن یہ سب کچھ نہ ہوا اور وہ روحانی تربیت بھی جو ایک متوازن سماج کی تشکیل کے لیے ضروری ہے' دیرینہ عقائد کا تتمہ سمجھ کر نظر انداز ہوتی رہی اور سچی مذہبی زندگی جو اسلام کا بنیادی نصب العین ہے' قصۂ پارینہ سمجھ لی گئی۔ ظاہر ہے کہ یہ صورت حال حساس مسلم نوجوانوں کے دلوں پر ایک بوجھ ہی ہو سکتی ہے اور اگر وہ اس بوجھ کو اٹھا کر پھینک دینا چاہیں تو اس میں حیرت اور تعجب کی کوئی بات نہیں' لیکن افسوس اس بات کا ضرور ہے کہ اسلامی تحریکوں کے قائدین نے مسلمانوں کے اس ردعمل سے سیاسی فائدہ اٹھانے کی کوشش تو کی لیکن اسے وہ کسی تعمیری و اصلاحی راستہ پر نہ ڈال سکے۔ ہمیں جو تشویش ہے وہ یہی ہے کہ اس بے ساختہ اور برجستہ ردعمل کے پیچھے

کوئی گہری فکر نہیں ہے اور اندیشہ ہے کہ کہیں عمل اور ردعمل کا کوئی ایسا سلسلہ نہ شروع ہو جائے جو مسلم معاشروں کی مزید تباہی کا سبب بن جائے۔

ہمارا خیال ہے کہ ایران اور پاکستان میں، اور اسی طرح دوسرے مسلم ممالک میں بھی، نہ تو سچی اسلامی زندگی کے قیام کے لیے کوئی نتیجہ خیز کام ہوا ہے اور نہ سماجی و معاشی اصلاح کی طرف توجہ کی گئی ہے۔ آج بھی اسلامی اصولوں کے مطابق ایک مستحکم اور متوازن معاشرہ کی طرح ڈالی جا سکتی ہے، یہ ہمارا عقیدہ ہے لیکن ہم یہ بھی سمجھتے ہیں کہ اس کے لیے ہمیں اپنے ان تمام سماجی، معاشی اور قانونی اداروں، کا جائزہ لینا ہوگا جس کی بنیاد تو اسلامی ہے لیکن اوپر کی تعمیر میں وہ بہت سے خارجی عناصر بھی شامل ہیں جو ان اداروں کے ارتقا کے ساتھ، وقت کے ایک مرحلے تک، ان کا ایک ضروری حصہ بن گئے۔ پھر ایسا ہوا کہ ان کا ارتقا رک گیا اور اس حالت پر صدیاں بیت گئیں اور جمود و تعطل کی کیفیت طاری رہی۔ زمانہ اور زمانے کے تقاضے بدلتے رہے اور یہ ادارے اپنی جگہ اسی طرح جمے رہے۔ اور اب جب تک قرآن و حدیث کی اصولی تعلیمات کی روشنی میں ان کا جائزہ نہیں لیا جاتا اور ان میں ضروری اصلاح نہیں کی جاتی، اس دور میں سچے اسلامی معاشرے اور اس کے معقول اور متوازن اداروں کی بنیاد نہیں رکھی جا سکتی۔ مسلم ممالک، خاص طور سے ایران اور پاکستان میں اس طرف خاص توجہ کی ضرورت تھی۔ افسوس ہے کہ ان ملکوں میں اس طرف سے پوری غفلت برتی گئی ہے اور جو افراد اقتدار میں ہیں وہ خود جمود، تعصب اور تنگ نظری کے شکار ہیں۔

اپریل و جولائی ۱۹۷۹ء

کُلُّ مَنْ عَلَیْھَا فَان

۲۲ر ستمبر کو جماعت اسلامی کے بانی اور دنیائے اسلام کے مشہور اہل قلم مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی کا امریکہ کے شہر بیفلو کے ایک اسپتال میں انتقال ہوگیا۔ مرحوم وہاں علاج کے سلسلے میں مقیم تھے۔ ان کے انتقال سے جو جگہ خالی ہوگئی ہے وہ آسانی سے بھری نہ جاسکے گی۔ اس لحاظ سے یہ ایک بڑا نقصان ہے۔ اللہ تعالیٰ ان کی مغفرت فرمائے اور پسماندگان کو صبرِ جمیل عطا کرے، آمین۔

مولانا مودودی نے ۷۶ برس کی عمر پائی۔ سن بلوغ کو پہنچ کر جس طرح انھوں نے تعلیم حاصل کی اور جس محنت اور دیدہ ریزی سے انھوں نے اپنی علم کی پیاس بجھائی وہ قابلِ رشک ہے۔ ان کے سوانح نگار کے لیے ان کے ذہنی ارتقا میں وہ سب کچھ مل جاتا ہے جو ایک اعلیٰ درجے کے صاحب طرز مصنف اور ایک ممتاز شخصیت کی خصوصیت ہوتی ہے۔ ان کا اسلوب منفرد تھا اور ان کے قلم میں بڑی قوت تھی۔ ان کا کارنامہ یہ ہے کہ انھوں نے اپنے زور قلم سے مسلمانانِ ہند میں اپنا ایک خاص مقام پیدا کیا اور اپنی جودت فکر سے دنیائے اسلام کی ایک ممتاز فکری قوت بن گئے۔ انھوں نے بہت سوچا اور بہت کچھ لکھا، ان کے بعض خیالات سے اہلِ نظر علما نے اتفاق نہیں کیا اور اُن کی بعض رائیں روایت سے بغاوت سمجھی گئیں، لیکن اس کے باوجود ان کے فکر کی چھاپ جدید اور قدیم تعلیم یافتہ طبقے کے خاصے بڑے حصے پر پڑی اور گہری

پڑی، خصوصاً جدید تعلیم پائے ہوئے نوجوانوں کا ایک بڑا طبقہ اُن سے کافی متاثر ہوا۔ یہ وہ طبقہ تھا اور یہ طبقہ اب بھی ہے جو اگر مولانا مودودی کی تحریریں نہ پڑھتا تو غالباً اسلامی عقائد و تعلیمات پر اُسے وہ اعتماد حاصل نہ ہوتا جو ذہنی و فکری تسکین سے حاصل ہوتا ہے۔ اس لحاظ سے دیکھیے تو مولانا مودودی نے اپنی تحریروں سے وہی کام لیا جو کبھی اسلام کے متکلمین کی نمایاں خصوصیت تھی۔

غور سے دیکھیے تو مغرب کے ملحدانہ افکار کے مقابلے میں مولانا مودودی نے جو موقف اختیار کیا اور اپنے خاص اسلوب نگارش سے پورا پورا کام لے کر اُردو زبان میں جس طرح اپنے موقف کی وضاحت اور اشاعت کی، وہ درحقیقت انھیں خیالات کی بازگشت ہے جنھیں اپنے انداز پر عرب دنیا میں مفتی محمد عبدہ، رشید رضا اور سلفیوں نے اور ہندوستان میں علامہ شبلی، ابوالکلام آزاد اور اقبال نے پیش کیا تھا۔ اپنی اس رائے سے میں مولانا مودودی مرحوم کے مرتبے کو کم نہیں کرنا چاہتا، میں یہ بتانا چاہتا ہوں کہ ہر مصلح اور ہر مفکر جو مسلمان ہے اور جس کی رگ و پے میں اسلام کی حقانیت سرایت کیے ہوئے ہے وہ کتاب و سنت سے الگ ہو کر کوئی اور بات نہیں کہہ سکتا۔ وہ جب بھی فلاح و صلاح کی طرف بلائے گا تو کتاب و سنت ہی کی طرف بلائے گا، وہ جب بھی انسانوں کے روحانی و اخلاقی امراض کا مداوا پیش کرے گا تو اُسی نسخۂ کیمیا سے پیش کرے گا جسے خدا کا ایک محبوب بندہؐ غار حرا سے انسانوں کی بستی میں لایا تھا، جب بھی وہ انسانی معاشرہ کے فساد اور بگاڑ کی ظلمتوں کو دور کرنے کے لیے اُٹھے گا تو اس کے ہاتھ میں کتاب و سنت ہی کی روشنی ہوگی۔ اور یہ سب وہ اس لیے کرے گا کہ وہ اسلام کو فطرت انسانی سے مکمل طور پر ہم آہنگ تصور کرتا ہے اور اس کا یہ ایمان ہے کہ انسان کے بنائے ہوئے نظریوں میں مادیت اور روحانیت کے مابین کبھی وہ توازن قائم ہی نہیں ہو سکتا جو دین فطرت کی خصوصیت ہے۔ انسان کا بنایا ہوا ہر نظریہ یک رخا ہوگا جو اُس کے مادی اور روحانی مطالبوں کو یکساں طور پر پورا نہیں کر سکتا۔

اگر صورت یہ ہے تو پھر سوال پیدا ہوتا ہے کہ آخر وہ کون سی بات ہے جس کی بنا پر اہل الرائے مسلمانوں کے ایک بڑے طبقے نے مولانا مودودی کی وفات کو دنیائے اسلام کے ایک بڑے سانحے سے تعبیر کیا ہے۔ میرے خیال میں اس سلسلے میں سب سے پہلے تو ہمیں ان کے مخصوص اسلوب نگارش، اقدامی موقف، جدید طرز استدلال، اور علمی انداز بیان کو خراج عقیدت پیش کرنا چاہیے۔ ان ہتھیاروں سے لیس ہو کر انھوں نے مغرب کے ملحدانہ

افکار و نظریات کے قلعوں پر حملہ کیا اور یہ بتایا کہ یہ جو ان نظریات کے جلو میں سیاسی نظام، معاشی نظام وغیرہ کی مرعوب کن اصطلاحیں سامنے آرہی ہیں، ان کی بنیادیں اتنی ہی کھوکھلی ہیں جتنے کہ وہ نظریے جن پر ان کی اساس ہے۔ اور اگر نظام ہی کی بات ہے تو اسلام خود ایک مکمل نظامِ حیات اور ایک بے عیب ضابطۂ زندگی ہے۔ مولانا مرحوم نے اپنی اس بات کو اس قدر جرأت، استقامت اور بلند آہنگی سے پیش کیا کہ اس سے متاثر ہونے والے مسلمانوں کے تاریک اور منجمد ذہنوں میں حرکت پیدا ہوئی اور انھیں اپنے آپ پر اور اپنی ایمانیات پر ایسا اعتماد پیدا ہوا کہ اگر ایک طرف وہ مغربی تمدن کی تابناکی سے مرعوب نہیں ہوئے تو دوسری طرف وہ نسلی اور اصلی مسلمان کی تفریق میں غلو کرنے لگے۔ دنیا کے تمام سیاسی و معاشی نظاموں کی بنیادی کمزوریوں کو واشگاف اور مسلمانوں کو نیشنلزم کے فتنے کی طرف متنبہ کرتے ہوئے، خواہ وہ انڈین نیشنلزم ہو یا مسلم نیشنلزم، مولانا نے حکومتِ الٰہیہ کے اسرار و خواص اس طرح کھولے اور اس کے قائم کرنے والوں کی خصوصیتیں اس طرح بیان کیں کہ ان کے متاثرین کا ایک خاص ذہن بن گیا اور 'جماعتی مسلمان' دوسرے مسلمانوں سے الگ، اپنے آپ کو اعلیٰ وارفع سمجھنے لگے۔ لفظ صالح کا جو ایک قرآنی مفہوم تھا اور جو صدیوں سے مسلمانوں کے معاشرے اور ادبیات میں متداول تھا، اس نے اب ایک نئی صورت اختیار کرلی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ رفتہ رفتہ ہندی مسلمانوں میں ایک خاص مکتبِ فکر اور ایک خاص تحریک وجود میں آگئی جس کے اثرات دوررس ثابت ہوئے، یہاں تک کہ مولانا مودودی کی جو تحریریں دوسرے مسلم ممالک میں عربی، انگریزی اور دیگر زبانوں میں ترجمہ ہو کر پہنچیں، وہاں بھی ان کا خاصا اثر ہوا۔ اور یہی وجہ ہے کہ دنیائے اسلام میں ان کی وفات کو ایک بڑا سانحہ تصور کیا گیا ہے۔

اس عہدِ جدید میں تقریباً تمام مصلحین نے تقلید اور اجتہاد سے متعلق کچھ نہ کچھ کہا ہے، تصوف کے بارے میں بھی انھوں نے اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے۔ یہ بات متقدمین اور متوسطین میں بھی ملتی ہے۔ مولانا ابوالاعلیٰ مودودی نے بھی ان موضوعات پر لکھا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ وہ امور ہیں جن پر اختلافِ رائے ناگزیر ہے۔ بیچ کی راہ صحیح راہ ہے، لیکن درحقیقت بیچ کی راہ ہے کیا، اسی کی تلاش میں اختلاف پیدا ہوتا ہے۔ یہ اختلاف بہت نمایاں نہیں ہوتا اگر اظہارِ رائے محض فرد یا ایک مرنجان مرنج حلقے ہی تک محدود رہتا ہے۔ لیکن اظہارِ رائے باضابطہ ایک مکتبِ فکر اور تحریک بن جائے تو اختلاف شدت اختیار کرتا ہے اور صف آرائی ہونے لگتی ہے۔ کچھ ایسی ہی

صورت تقلید، اجتہاد اور تصوف سے متعلق مولانا مودودی اور اُن کی جماعت اور دوسرے علماء کے مابین پیدا ہوگئی۔ مولانا مودودی اور جماعت اسلامی نے ان امور سے متعلق اپنے موقف کو صحیح سمجھا اور دوسرے علماء نے جن میں اکثر صاحب فکر و نظر ہیں، اور جن میں کئی ایسے ہیں جو عرصے تک مولانا مودودی کے ہمنوا اور دست راست رہے ہیں، ان کے موقف کی کمزوریاں واضح کیں، ایسا بھی ہوا کہ فریقین میں بحث اتنی تلخ رہی کہ دونوں طرف سے ناخوش گواریوں کے مظاہرے بھی ہوئے۔ یہ درحقیقت ایک فکری کش مکش ہے روایت پر استقامت اور روایت سے بغاوت کے مابین۔ یہ فیصلہ تو راسخ العلم حضرات کریں گے کہ اس استقامت اور اس بغاوت کی حدیں کیا ہیں۔ لیکن میں اس فکری کشاکش کو زندگی کی علامت تصور کرتا ہوں۔ زندگی کشاکش کے سہارے ہی آگے بڑھتی ہے، یہ نہ ہو تو جامد اور معطل ہو کر رہ جاتی ہے۔

اسلام میں دین کا ایک خاص تصور ہے جس میں عبادت کو مرکزی حیثیت اس لحاظ سے حاصل ہے کہ اس کے ذریعے خدا اور بندے کے درمیان ہر آن اور ہر لمحہ اُس تعلق کی تجدید ہوتی رہتی ہے جسے قرآن کریم میں سورۂ الاعراف کی اُس آیت میں بیان کیا گیا ہے جس کا ترجمہ یہ ہے:

> "اور جب آپ کے رب نے اولاد آدم کی پشت سے ان کی اولاد کو نکالا اور ان سے ان ہی کے متعلق اقرار لیا کہ کیا میں تمھارا رب نہیں ہوں؟ سب نے جواب دیا کہ کیوں نہیں؟"

اسی طرح رب اور الٰہ بھی قرآنی کلمات ہیں اور ان کی اسلامی تعبیرات و تشریحات موجود ہیں جن پر صدیوں سے اجماع ہے۔ رسولؐ اللہ کے صحابہ کرامؓ کے مقام و مرتبہ سے متعلق بھی مسلمانوں کے سواد اعظم کا ایک اجماع ہے۔ مولانا مودودی نے دین، عبادت، رب اور الٰہ کی اسلامی اصطلاحات کو نیا مفہوم دینے کی کوشش کی۔ صحابہ کرامؓ سے متعلق جو اجماع رہا ہے اس سے ہٹ کر چلنے کا ارادہ کیا، حدیث کی جانچ کے معاملے میں ذوق کو معیار حق بنانا چاہا اور بعض کمزور اور بے بنیاد شہادتوں کو قبول کر کے اپنی کتاب 'خلافت و ملوکیت' میں صحابہ و تابعین کی ثقاہت و دیانت کو مجروح کیا۔ میرے نزدیک یہ وہ باتیں ہیں جن سے، ان کے علم و فضل کے اعتراف اور ان کی دینی خدمات کے احترام کے باوجود، ان کی کم نگاہی اور فکری کمزوریوں کی نشاندہی ہوتی ہے۔ ان باتوں سے یہ بھی واضح ہو جاتا ہے کہ ان کے بعض علمی اصول ناقص اور ان کی بعض

تحقیقات نامعتبر ہیں۔

مولانا مودودی ہندوستان میں تھے تو ایک صالح معاشرے کی تشکیل کے لیے کوشاں تھے اصلاح معاشرہ کے بعد ہی حکومت الٰہیہ یا اسلامی حکومت کا قیام ممکن نظر آتا تھا۔ مسلم نیشنلزم کی بنیاد پر پاکستان کا وجود عمل میں آیا تو وہ بھی رفتہ رفتہ اسی طاغوتی سیاست کا شکار ہو گئے، جس کی انھوں نے پُرزور مخالفت کی تھی۔ اب مقصد یہ قرار پایا کہ غیر اسلامی طریقہ کار ہی سے سہی، کسی طرح حکومت کی باگ ڈور ہاتھ میں آنی چاہیے، پھر شرعی قوانین کے نفاذ کے بعد حکومت اسلامی ہو جائے گی۔ یہ ایک طرح کی قلب ماہیت تھی جماعت اسلامی (پاکستان) کی اور اس سلسلے میں بعض ایسے مرحلے پیش آئے جب مولانا اور ان کی جماعت کے نظریات اور پاکستانی سیاست کے حالات کے مابین تصادم ناگزیر ہو گیا، لیکن مولانا نے ایسے تمام مرحلوں میں جماعت کی سرگرمیوں کا جواز "حکمت عملی" کی اصطلاح کی صورت میں پیش کیا۔ میرا خیال ہے کہ مولانا مودودی اور جماعت اسلامی دونوں کے لیے نظریاتی سطح پر اس صورت حال میں ایک سخت آزمایش تھی اور اس کا نتیجہ معنوی اعتبار سے جماعت کے حق میں اچھا نہیں نکلا۔ ضرورت تھی کہ پاکستان پہنچ کر وہ حکومتی اقتدار کو جماعت کی طرف منتقل کرنے کی کوششوں کے بجائے، پاکستان کے مسلم معاشرے کی اصلاح کا کام تیز تر کر دیتے اور اس کی بنیادوں کو اسلامی نہج پر مضبوط تر کرتے تاکہ اس سوسائٹی میں اسلامی حکومت کا بوجھ اٹھانے کی صلاحیت پیدا ہو جاتی، پیغمبر اسلامؐ کی مکی اور مدنی زندگی اور ترتیب نزول قرآن کے گہرے مطالعے سے ترتیب کار کا اُلوہی منصوبہ کچھ اسی طرح نظر آتا ہے۔ لیکن ایسا نہ ہو سکا اور جماعت اور اس کے نہایت ذہین اور خداداد صلاحیت کے حامل قائد کی توانائیاں ثانوی درجے کے امور پر مرکوز ہو کر رہ گئیں۔

مولانا مودودی اب اس دنیا میں نہیں رہے، لیکن ان کا نام باقی رہے گا اور ان کی جماعت، ان کے پروگرام کو جاری رکھے گی۔ اس سلسلے میں ہر مکتب فکر کے لوگوں میں اُن کے افکار و نظریات پر بحث بھی جاری رہے گی۔ میرا اندازہ ہے کہ جس رفتار سے یہ بحث چلے گی اُسی رفتار سے مولانا مودودی کے فکر کی خصوصیات اُبھر اُبھر کر سامنے آئیں گی کیوں کہ ان کے فکری اور تصنیفی کارنامے ایسے نہیں ہیں جنھیں لوگ جلد بھول جائیں گے۔ یہی کارنامے ان کی یادگار ہیں جو زندہ رہیں گے اور مولانا مرحوم کو بھی زندہ رکھیں گے۔

گذشتہ دنوں رمضان المبارک کی آخری تاریخ کو مولانا عبدالسلام قدوائی ندوی جو "اسلام اور عصرِ جدید" کی مجلس ادارت کے ایک اہم رُکن تھے، ہمیشہ کے لیے ہمیں داغ مفارقت دے گئے۔ وہ دارالعلوم ندوۃ العلماء کے فاضل تھے اور انھوں نے جامعہ ملیہ اسلامیہ میں بھی تعلیم حاصل کی تھی۔ ندوہ میں وہ استاد تھے اور کچھ دن اُردو صحافت میں بھی گزار چکے تھے۔ جامعہ ملیہ اسلامیہ میں وہ برسوں استاد اسلامیات اور ناظم دینیات رہے۔ وہ جہاں بھی رہے اور جس منصب پر بھی فائز رہے، انھوں نے اپنا کام نہایت خوش اسلوبی اور فرض شناسی سے انجام دیا۔ جامعہ ملیہ سے ریٹائر ہونے کے بعد وہ دارالمصنفین میں شریک ناظم ہوکر چلے گئے اور ندوہ کے تعلیمی و تدریسی کام کو بھی معتمد تعلیمات کی حیثیت سے دیکھتے رہے۔ ان کی شخصیت میں ایسی جاذبیت تھی کہ ان کے ساتھی ان کے گرویدہ رہتے تھے۔ انھیں لکھنے کا نہایت اچھا سلیقہ تھا اور بولنے میں بھی ان کی اپنی منفرد شان تھی۔ صحیح اور شگفتہ اُردو لکھتے اور عبارت میں ایسی روانی ہوتی کہ پڑھنے والا مسحور ہوکر رہ جاتا۔ گفتگو یا تقریر کرتے تو بڑے نرم لہجے میں، درحقیقت اس سلسلے میں اُن کی پُرتاثیر سادگی اور براہِ راست اندازِ بیان سننے والوں کا دل جیت لیتا۔ میں نے ایسے مقرر کم دیکھے ہیں کہ کم سے کم لفظوں میں ایسے موثر انداز میں بات کہہ دیں کہ چوٹ دل ہی پر لگے اور جی چاہے کہ تقریر ابھی جاری رہے۔

مولانا عبدالسلام قدوائی مرحوم نہایت بے غرض اور نیک نفس انسان تھے۔ دلوں کی پاسداری اور ایک خوش گوار وضعداری ان کی شخصیت کا حُسن تھا۔ وہ ایک وسیع النظر، دیدہ ور اور بلند پایہ عالم تھے۔ قرآن، حدیث، فقہ اور تاریخ اسلام پر ان کی نظر گہری تھی۔ مزاج میں رواداری اور خیالات میں توسع تھا اس لیے جدید تعلیم یافتہ طبقہ بھی ان کی مجلس میں بیٹھتا اور استفادہ کرتا۔ جامعہ ملیہ اسلامیہ میں ہمیشہ سے مختلف الخیال لوگ رہے ہیں، مولانا مرحوم بھی حلقوں میں محبوب و مقبول تھے۔ جمعہ کے دن مسجد میں ان کا جو اُردو خطبہ ہوتا تھا، جدید اور قدیم دونوں طرز کے پڑھے لکھے لوگوں میں پسند کیا جاتا تھا اور لطف یہ ہے کہ عوام بھی اسے پسند کرتے تھے۔ میرے نزدیک یہ کمال کی بات ہے۔ اپنی وسیع النظری سے انھوں نے کبھی یہ فائدہ نہیں اٹھایا کہ روایت سے سرِ مو انحراف کریں۔ اس سے ان کے تبحرِ علمی کا بھی اندازہ ہوتا ہے۔ آج وہ ہم میں نہیں ہیں تو بہت یاد آتے ہیں۔ اُن کی وفات سے فکر و عمل کی جو مسند خالی ہوئی ہے اس پر اس صلاحیت کا عالم شاید ایک عرصے تک میسر نہ آئے۔ اللہ تعالیٰ ان کی مغفرت فرمائے اور ہم سب کو صبرِ جمیل کی توفیق عطا کرے۔

اکتوبر ۱۹۷۹ء

چودھویں صدی

اسلامی کیلنڈر کے ۱۳۹۹ سال پورے ہوگئے اور امسال ماہ ذی الحجہ کی آخری تاریخ کو چودہ سو برس پورے ہو جائیں گے۔ گذشتہ سال ہی سے اسلامی دنیا کے مختلف مقامات سے اس سلسلے میں لٹریچر اور اطلاعات موصول ہو رہی ہیں جن سے مسلمانوں کے اس عزم کا پتہ چلتا ہے کہ وہ پندرہویں صدی کا استقبال بڑے جوش و خروش اور بڑے نیک ارادوں سے کرنا چاہتے ہیں، اسی کے ساتھ ہی وہ غالباً اپنی تاریخ کی ماضی کی صدیوں کا جائزہ بھی لینا چاہتے ہیں، کانفرنسوں، سیمناروں، کتابوں کی طباعت اور قرآن کریم کی تعلیمات کی اشاعت کا پروگرام بھی ہے، غرض گوناگوں تقریبات منعقد کرنے اور ان کے توسط سے پوری دنیا کو اسلام کی تعلیمات کی گونج سے معمور کر دینے کا منصوبہ ہے۔ عہد حاضر میں کام کرنے کا ایک طریقہ یہ بھی ہے، بشرطیکہ لوگوں میں اخلاص ہو، نمود و نمائش کے جذبے سے دل پاک ہوں اور صرف اللہ اور رسولؐ کے لئے کچھ کر جانے کی تڑپ ہو، مجھے تو کبھی کبھی یہ محسوس ہوتا ہے کہ چودہ سو برس کی مدت پوری ہو جانے پر خوشی اور مسرت کے جشن منانے کا منصوبہ کوئی ایسی اہم بات نہیں جس کے لئے لاکھوں کروڑوں کی رقم صرف کی جائے، خاص طور پر ایسی صورت میں جب کہ آج کل صدی منانے کا ایک فیشن سا ہو گیا ہے۔ خدا کرے میرا احساس غلط ہو اور دنیا بھر کے مسلمان سادگی اور انکساری اور اس جذبے کے ساتھ پندرہویں صدی کا استقبال کریں کہ انھیں آیندہ اپنے آپ کو اسلام کی سچی تعلیمات کے مطابق ڈھالنا ہے،

ملت اسلامیہ کو دنیا کی ایک باافر روحانی اور مادی طاقت بنانا ہے اور تاریخ انسانی میں ایک بار پھر وہی اخلاقی اور تہذیبی رول ادا کرنا ہے جو اسلام کی ابتدائی صدیوں میں ہمارے اسلاف نے ادا کیا تھا۔ غور سے دیکھئے تو ایک مسلمان کی روزمرہ کی عبادت کا جو نظام ہے اس کا ایک بنیادی مقصد یہ بھی ہے کہ انسان کو ہر آن اپنی عبدیت کا احساس رہے اور ہر لمحہ اس کی نظر اپنے اعمال پر اس طرح رہے کہ وہ دیکھے کہ اُس کا کوئی قدم اللہ کی بتائی ہوئی راہ سے نہیں ہٹتا۔ مسلمان صبح کو بستر سے اٹھتا ہے، سورج نکلنے اور دنیا کا کاروبار شروع کرنے سے پہلے ہی خدا کے حضور میں حاضر ہوتا ہے، دوپہر کو ذرا دم لے کر ظہر کی نماز ادا کرتا ہے، اس کے بعد پھر مشاغل حیات کی ہنگامہ آرائیوں میں بھی وہ عصر اور مغرب کے وقت اپنے پیدا کرنے والے کی بارگاہ میں سربسجود ہو جاتا ہے، پھر سونے سے پہلے وہ عشاء کی نماز پڑھتا ہے اور اپنی دن بھر کی سرگرمیوں کا جائزہ لیتا ہے، اپنی خطاؤں پر استغفار کرتا ہے، اپنے اچھے کاموں پر خدا کا شکر ادا کرتا ہے اور کل کے لئے نیک ارادوں کے ساتھ تسبیح و تحمید کرتا ہوا سو جاتا ہے۔ ہمارے اسلاف کا طریقہ یہی تھا اور انھوں نے دنیا میں ایک انقلاب برپا کر کے تاریخ کے دھارے کو موڑ دیا تھا، جس نظام عبودیت میں ہر آن اور ہر لمحہ اپنی زندگی کا جائزہ لیتے رہنے کی تعلیم ہو وہاں گذشتہ صدیوں کا جائزہ لینے اور آیندہ صدی میں کوئی مہتم بالشان کارنامہ انجام دینے کا نیک ارادہ کر لینے کا معاملہ داستان بستون و کوہکن کی صبر آزمائیوں کی یاد تازہ کرنا ہے۔ لیکن چلئے تمام صدیوں کا نہ سہی، چودھویں صدی ہی کا ایک مختصر جائزہ لے لیا جائے، اسی کے چند اہم نقوش ابھر کر سامنے آجائیں اور دیکھا جائے کہ اس وقت ہم کہاں کھڑے ہیں اور آیندہ ہمیں کس طرف جانا چاہیئے۔

مذہبی، روحانی، اخلاقی، سیاسی، اقتصادی اور تہذیبی اعتبار سے قرون وسطیٰ کی صدیوں سے ہم کو جو کچھ ملا تھا مجموعی طور پر اس کی نمایاں خصوصیت جمود تھا اور جمود و تعطل کی جو خرابیاں اور کمزوریاں ہوتی ہیں وہ اہل نظر پر ظاہر ہیں۔ چودھویں صدی کا آغاز (یعنی ۱۸۸۲ء ۱۸۸۳ء) ہوا تو شکست و ریخت دنیائے اسلام کا مقدر بن چکی تھی۔ اس صدی کے شروع ہونے سے

پہلے ہی مغرب کی سیاسی و اقتصادی و تہذیبی بالادستی قائم ہو چکی تھی اور پوری دنیائے اسلام اس کی زد میں تھی، ایک وقت وہ تھا جب مسلمانوں نے پھیل کر مغرب کو اپنی زد میں لے لیا تھا، اسپین کی فتح کے بعد انھوں نے فرانس کے جنوبی اور جنوب مغربی حصے اور اٹلی کے جنوبی حصہ پر اپنے اثر و اقتدار کا پرچم لہرا کر پورے بحیرۂ روم کو اپنی دنیا کی ایک جھیل بنا لیا تھا۔ صلیبی جنگوں میں یورپ نے بہت ہاتھ پیر مارے کہ بحیرۂ روم اور بحیرۂ قلزم پر اس کا اثر قائم ہو جائے، لیکن اسے منہ کی کھانی پڑی۔

انیسویں صدی کے نصف آخر میں صورت حال بدل چکی تھی، ایک سلطنت عثمانیہ تھی جو خود اپنے ہی تضادات کا شکار تھی، لیکن اس کے باوجود جب تک بن پڑا اس نے مزاحمت کی، آخر میں اس کے بھی ٹکڑے ٹکڑے ہو گئے۔ مغرب گوناگوں علمی، تہذیبی، سیاسی اور اقتصادی انقلابات سے گذر کر اب بے پناہ توانائیوں کے ساتھ سامنے آیا تھا جنھیں وہ ایشیا اور افریقہ میں بکھیر دینا چاہتا تھا، لیکن یہاں اس کی راہ میں وہی اسلامی دنیا حائل تھی جس کی اجازت کے بغیر کبھی بحیرۂ روم میں اس کے جہاز نہیں چل سکتے تھے۔ اس نے صلیبی جنگوں کو فراموش نہیں کیا تھا، اس لئے اس صدی کے آغاز میں بھی جب وہ مقابل ہوا تو نئی سائنس اور ٹیکنولوجی اور روشن امکانات سے معمور اقتصادی تقاضوں کی زبردست طاقت کے ساتھ اس میں ایک قسم کا وہ مذہبی جوش بھی تھا جس کے مظاہرے پچھلی صدیوں میں اس کی طرف سے ہو چکے تھے۔ اِدھر اسلامی دنیا کمزور تھی، اور ہر لحاظ سے کمزور تھی، اس کی سب سے بڑی کمزوری یہ تھی کہ اس میں کسی اعلیٰ مقصد اور اس کے لئے سب کچھ کر گذرنے کا جذبہ یکسر مفقود تھا، اسلام کا نام سب لیتے تھے لیکن اسلام کی سچی روح اور قوت محرکہ کا عام فقدان تھا، پھر باہمی اختلافات نے اس کی جڑوں کو کھوکھلا کر دیا تھا اور دنیائے اسلام کے مادی وسائل بوسیدہ اور بہت محدود تھے، نتیجہ یہ ہوا کہ مسلم علاقے ایک ایک کر کے مغرب کے محکوم بن گئے۔ جو علاقے سیاسی طور پر آزاد رہے وہ بھی مغربی تہذیب کے غلام تھے۔ سیاسی اور اقتصادی محکومی کے ساتھ سب سے بڑی مصیبت یہ آئی کہ مغربی استعمار نے ایک طرف تو عیسائی مشنریوں کی بھرپور ہمت افزائی کی اور دوسری طرف جدید تحقیق

کے پردہ میں جان بوجھ کر اسلامی تعلیمات کو مسخ کر کے پیش کرنے کا منصوبہ بنایا، قرآن، سیرت رسولؐ قانون اسلامی اور تاریخ اسلام، سبھی کچھ اس علمی سازش کا شکار ہوئے، انگریزی، جرمن، فرانسیسی، اسپینی، اطالوی اور ڈچ زبانوں میں جو لٹریچر تیار ہوتا رہا وہ نظری طور پر علم و تحقیق کے نئے معیاروں کے مطابق تو ضرور رہتا مگر حقیقت میں حقائق کے اعتبار سے اس میں بہت کمزوریاں تھیں۔ لیکن ان کمزوریوں کی نشاندہی وہی صاحب نظر علماء کر سکتے تھے جن کی نظر قدیم ماخذوں اور تفسیر، حدیث، فقہ اور سیر کی کتابوں پر گہری تھی اور جو ساتھ ہی اسلام کے دینی نظام کے صحیح مزاج اور سچی روح سے پوری طرح واقف تھے۔ استعماری طاقتوں نے محکوم یا مرعوب مسلم ممالک کو جو اسکول، کالج اور یونیورسٹیاں دیں ان سے نکلے ہوئے مسلمانوں کے لئے، اگر انھیں اسلام سے متعلق کچھ جاننے کا شوق ہوتا، تو یہی کسی یوروپی زبان میں لکھا گیا لٹریچر ہوتا، افسوس تو اس کا ہے کہ مقامی زبانوں میں لکھنے والے مسلم مصنفین بھی زیادہ تر ایسی کتابیں یا مضامین لکھتے جن میں مرعوبیت نمایاں ہوتی، نقالی ہوتی یا اعتذار کا پہلو غالب ہوتا مدرسے اور خانقاہیں جہاں قدیم کتابوں کا چرچا ہوتا، وہ اس یلغار کے سامنے اپنے آپ کو سخت کمزوری اور بے بسی کی حد تک دفاعی موقف میں پاتی تھیں اور نئی نسل ان کی طرف نگاہ غلط انداز بھی ڈالنے کے لئے تیار نہ تھی۔ اسلام خود اپنے ہی وطن میں غریب الوطن تھا۔

یہ عجیب بات ہے کہ اس صدی میں سیاسی محاذ پر بھی اور تہذیبی و مذہبی محاذ پر بھی، جن زعمائے اسلام نے طوفانِ مغرب کا مقابلہ کیا ان کی بڑی تعداد انھیں بوریہ نشینوں پر مشتمل تھی جنھوں نے مکتب و مدرسے کی چٹائیوں پر بیٹھ کر تعلیم حاصل کی تھی۔ مراکش سے لے کر انڈونیشیا تک کم و بیش ہر ملک میں یہی جماعت مغرب کے سیاسی و تہذیبی استعمار کا مقابلہ کرتی نظر آئے گی۔ یہی گدایان عشق تھے جنھوں نے محکوم مسلمانوں کو آئینہ ایام میں ان کی شاندار تاریخ اور ان کے عظیم الشان کارناموں کی تصویر دکھائی اور یہی وہ شاہانِ بے کلہ تھے جنھوں نے سیاسی غلامی اور تہذیبی مرعوبیت و محکومی کے تاریک دور میں اسلام کی نشأۃ ثانیہ کی بنیاد رکھی۔ صنعتی انقلاب کے بعد مغربی تہذیب جس شان و شوکت اور جس جاہ و حشم کے ساتھ بڑھی اور پھیلی اور جس قوت اور توانائی کے ساتھ اسلامی دنیا پر چھا گئی، اسلامی تہذیب کے علاوہ کوئی اور

تہذیب ہوتی تو اس طوفان میں خس و خاشاک کی طرح بہہ گئی ہوتی۔ لیکن واقعات نے ثابت کر دیا کہ اسلامی تہذیب کی بنیادیں نہایت مضبوط تھیں، اس کا تصور کائنات، اس کی ایمانیات اس کے دینی افکار و عقائد جن میں ایمان بالغیب کو جو اپنی جگہ سے کبھی نہ ٹلنے والی چٹان کی مانند ہے، مرکزیت حاصل ہے، ایسے مستحکم ہیں کہ معنوی اعتبار سے یہ سب مل کر خود ایک ایسے سیل کی طرح ہے جو ہر سیل کو، خواہ وہ کسی طرف سے آئے اور کسی روپ میں آئے نہ صرف یہ کہ تھام لیتا ہے، روک دیتا ہے بلکہ اس کا منہ پھیر دیتا ہے۔ اور یہ بات میں جذباتیت سے عاری ہو کر ایسی حقیقتوں کے پیش نظر کہہ رہا ہوں جنھیں ان آنکھوں نے تاریخ کے اوراق میں پڑھا اور مشاہدات کی دنیا میں دیکھا ہے۔ یہاں اس کا موقع نہیں کہ مشاہدات و افکار کے چہرے سے پردہ اٹھایا جائے۔

ہر تہذیب کی طرح مغربی تہذیب میں شروع ہی سے داخلی کشاکش کی ایک فضا تھی، اس پر مستزاد یہ کہ تہذیب، عیسائیت کے ایک ترکیبی عنصر کے باوجود یک رخی تھی، اس میں روح انسانی کی تسکین اور انسان کی داخلی آرزومندی کے بارآور ہونے کا سامان نہ تھا، اس میں اتنا بھی تو نہ تھا کہ یہ انسان پر انسان کے ظلم و جور کو ہمیشہ کے لئے ختم کر سکتی، نتیجہ یہ ہوا کہ پہلی جنگ عظیم کے آتے آتے اس کے داخلی تضادات ابھر کر اس طرح سامنے آ گئے کہ ایک طرف تو ۱۹۱۷ء میں روس کا اشتراکی انقلاب رونما ہوا اور دوسری طرف جن قوتوں کو اس نے خود جنم دیا تھا انھیں قوتوں کے سامنے یہ اپنے آپ کو بے بس پانے لگی۔ دوسری جنگ عظیم کے بعد مغرب اس طرح پسپا ہوا کہ انھیں قوموں کے مادی وسائل کا محتاج بن گیا جنھیں کبھی اس نے غلام بنا کر لوٹا تھا۔ مسلم ممالک ایک ایک کر کے آزاد ہوئے اور ایشیا و افریقہ میں مسلمانوں میں ایک نئی زندگی کے آثار پیدا ہوئے۔ لیکن سائنس اور ٹیکنولوجی کی حیرتناک ترقی کے سبب اب دنیا سمٹ کر بہت مختصر ہو گئی تھی۔ مغربی دنیا اور اشتراکی دنیا کے مابین نیوکلیائی اسلحوں کی تیاری کے لئے جو دوڑ شروع ہوئی، اس کے نتیجہ میں امریکہ اور روس دو بڑی طاقتیں وجود میں آ گئیں اور دونوں میں اپنے سیاسی و معاشی نظام اور اپنی تہذیبی اقدار کے تحفظ کی کوشش کے ساتھ یہ کشمکش بھی شروع ہو گئی کہ دنیا کے

بڑے سے بڑے حصہ پر اسی ایک کا اثر قائم ہو جائے ۔ ظاہر ہے کہ ان دو بڑی طاقتوں کی اس کشمکش میں وہ مسلم ممالک جو ابھی ابھی غیروں کی غلامی یا بالادستی سے آزاد ہوئے تھے اور جنھیں ابھی اپنی روحانی و اخلاقی میراث کو از سر نو ترتیب دے کر مستحکم کرنے کا موقع بھی نہیں ملا تھا، اپنی ہی سیاسی ہنگامہ آرائیوں میں مبتلا ہو گئے ۔ پہلی جنگ عظیم کے دوران مغرب نے اسلامی دنیا اور خاص طور پر عرب دنیا کی پیٹھ میں بالفور اعلان کی شکل میں جو خنجر بھونکا تھا، وہ دوسری جنگ عظیم کے بعد اسرائیل کی صورت میں زہر میں بجھی تلوار بن کر سامنے آیا اور اس کار خوں آشامی میں روس اور امریکہ دونوں برابر کے شریک رہے ۔ اسرائیل کے قیام نے عرب دنیا کو ایک نئی آزمائش میں مبتلا کر دیا، اور یہ آزمائش ابھی باقی اور جاری ہے ۔

دوسری جنگ عظیم کے بعد یہ حقیقت بھی ظاہر ہوئی کہ دنیائے اسلام کا ایک بڑا حصہ قدرتی وسائل سے مالا مال ہے، خاص طور پر پٹرول کا بہت بڑا ذخیرہ اس کے پاس ہے ۔ رفتہ رفتہ یہ بات بھی وا نشگاف ہوئی کہ پٹرول یعنی تیل ایک ایسی قوت ہے، جو دنیا کی سیاست پر بڑا گہرا اثر ڈال سکتی ہے، اور اس کا خطرہ بھی محسوس کیا جانے لگا کہ نہ صرف تیل کا ذخیرہ رکھنے والے ملک جنگ کی تباہ کاریوں کا شکار ہو سکتے ہیں بلکہ پوری دنیا ایٹمی دھماکے کی زد میں ہے ۔ تیل پیدا کرنے والے ملکوں میں دولت بھی بے پناہ آئی جس سے ان ملکوں کا معیار زندگی اونچا ہوا اور ایک بڑے طبقہ میں خوشحالی پھیلی ۔ لیکن ایک دوسرے زاویۂ نگاہ سے دیکھئے تو ان ملکوں میں دولت کی فراوانی ایک عذاب بنتی جا رہی ہے کیونکہ اس کا فائدہ صحیح معنوں میں مغرب ہی کو پہونچا ہے اور کثیر مقدار میں درآمد کی ہوئی چیزوں کے ساتھ جن میں ضروریات سے زیادہ تعیشات ہوتی ہیں، فوجی، اقتصادی اور تکنیکی ماہرین اور مشیروں کے جلو میں مغربی تہذیب کے اثرات حکمراں طبقے اور دولتمندوں اور خوشحالوں کے نئے طبقے، سبھی پر پڑ رہے ہیں اور ان ملکوں میں نظام معیشت اسلامی اصولوں سے بہت دور جا پڑا ہے ۔ یہ تو وہی بات ہوئی کہ کیا تقدیر نے اسی دن کے لئے تنکے چنوائے تھے کہ جب نشیمن بن کر تیار ہو جائے تو کوئی آئے اور اس میں آگ لگا دے ۔

چودھویں صدی اپنے اختتام کی دہلیز پر پہونچی تو خانۂ کعبہ کی تقدیس مجروح ہوئی جس نے

ساری دنیائے اسلام کو ہلا کر رکھ دیا۔ یہ واقعہ ہر لحاظ سے عبرتناک ہے۔ مسلمانوں میں ارباب بصیرت یقیناً ہوں گے۔ انھیں چاہیئے کہ اس المناک واقعہ کی تہوں تک پہونچیں اور یہ کہہ کر مطمئن نہ ہوجائیں کہ

رازِ خدائی ہے یہ، کہہ نہیں سکتی زباں

دوسرا افسوس ناک واقعہ یہ ہوا کہ افغانستان میں روس کی فوج داخل ہو گئی جہاں غیور پٹھان اپنے ملک اور اپنے عقیدہ کی آزادی کے لئے جان کی بازی لگائے ہوئے ہیں۔ یہ واقعہ بھی اپنے مضمرات کے لحاظ سے نہایت اہم ہے، اس نے اسلامی دنیا کو ایک بڑے پیچیدہ بحران میں مبتلا کر دیا ہے۔

لیکن ان تمام باتوں کے باوجود ہم اس بات پر خوش ہوتے اگر دنیائے اسلام کی اسلامی تحریکیں روحِ مسلماں کے اضطراب کی سچی ترجمان ہوتیں اور ان سے بندۂ مومن کا راز، اس کے دنوں کی تپش اور اس کی شبوں کا گداز، اس کا مقام بلند اور اس کا خیال عظیم —— یہ سب کچھ آشکار ہوتا اور یہ تحریکیں اللہ کا ہاتھ بن جاتیں اور مسلمان آج کی اس دُکھ بھری دنیا میں اس قابل بن جاتے کہ خیر اُمّت کا قرآنی لقب ان پر صادق آتا۔ اب تک ان تحریکوں کے سلسلے میں جو کچھ سامنے آیا ہے وہ کچھ امید افزا نہیں ہے۔ ایران میں 'اسلامی انقلاب' ہوا تو مسلمانوں میں خوشی کی لہر دوڑ گئی اور یہ امید بندھی کہ ایران جس کا ذہن روایتی طور پر تجزیاتی ہے، کتاب و سنت کی روشنی میں اسلامی نظام کی کوئی ایسی تعبیر پیش کرے گا جس سے قدیم اور جدید دونوں کے تقاضے اس خوشگوار ہم آہنگی کے ساتھ پورے ہوں گے کہ مغرب اور مشرق، شمال اور جنوب سبھی کو اپنے درد کا مداوا مل جائے گا۔ لیکن اب تک کی اطلاعات و معلومات کے پیش نظر ایسی کوئی صورت نظر نہیں آتی، ایران کے مذہبی رہنماؤں کی تقریریں سنئے یا تحریریں پڑھئے تو مغرب کے خلاف ایک جذباتی ردعمل کے سوا اور کچھ نہیں۔

اب سوال یہ ہے کہ کیا پندرھویں صدی ہجری کا استقبال اسلامی دنیا اس عزم کے ساتھ نہیں کر سکتی کہ وہ اسلامی بیداری کی اُس لہر کو جو آج پائی جاتی ہے اور جس کے پیچھے چودھویں صدی کے زعمائے اسلام کی عملی کوششوں اور فکری کاوشوں کی شاندار روایات ہیں، ضائع نہ ہونے دیں گے اور اسے فکر و عمل کی ایک ایسی جہت کی طرف لے جائیں گے جہاں یہ بڑھتے

بڑھتے وہ عالم نو بن جائے گی جو آج پردۂ تقدیر میں سویا ہوا ہے، یہ عالم نو اسلام کی نشأۃ ثانیہ کا نقطۂ سر درج ہوگا۔ مغرب اور مشرق ہر طرف سے ایک چیلنج ہے۔ عالمی سیاست بڑی پیچیدہ ہو گئی ہے اور اس نے دنیا کو ایک ایسے مقام پر لا کر کھڑا کر دیا ہے جہاں مکمل تباہی و بربادی ہے، مغربی تہذیب جس کی ایک شکل اشتراکی تہذیب بھی ہے، اخلاقی اعتبار سے دم توڑ رہی ہے، ایسے میں دنیا کے تمام مسلمانوں کا جو قرآنی اعلان کے مطابق خدا کے عالمگیر پیغام کے مبلغ ہیں، یہ فرض ہے کہ وہ مغربی تہذیب اور اشتراکی تہذیب دونوں کا گہرا مطالعہ کر کے یہ معلوم کریں کہ ان کی بیماریاں کیا ہیں کیونکہ یہ بیماریاں اب پورے عالم انسانیت کو لاحق ہوتی جا رہی ہیں، اور پھر یہ دیکھیں کہ ان بیماریوں کے کیا اسباب ہیں، یہ پتہ لگ جائے تو ہمارا یقین ہے کہ قرآنی تعلیمات کی صورت میں ان کے پاس جو نسخۂ کیمیا ہے اُس سے نہ صرف ان بیماریوں کی روک تھام اور علاج کی تدبیریں معلوم ہو جائیں گی بلکہ ان سے کام لے کر وہ اپنی اصلاح کے ساتھ ساتھ ساری نوعِ انسانی کی اصلاح کا وہ پیغمبرانہ کام انجام دیں گے جو قرونِ اولیٰ کے مسلمانوں کی امتیازی شان تھی۔

جنوری ۱۹۸۰ء

اسلام اور مغرب
(عہد وسطیٰ میں)

عہد وسطیٰ میں اسلام اور مغرب کے تعلقات کی تشکیل میں کون کون سے خاص عوامل کارفرما تھے، ان سے مختلف صدیوں میں تعلقات کی نوعیت کس طرح متاثر ہوتی رہی اور پھر مغرب کے تہذیبی ارتقار میں مجموعی طور پر اسلام کا کیا رول تھا، ہمارے مورخوں اور عالموں نے ابھی اس موضوع پر کوئی بالاستعیاب مطالعہ نہیں پیش کیا ہے۔ سائنس، فلسفہ، شعر وادب، آرٹ اور فن تعمیر وغیرہ ایسے موضوعات ہیں جن پر اسلامی تہذیب کے اثرات کے بعض اچھے مطالعے مل جاتے ہیں، لیکن عہد وسطیٰ کے مغرب کے طرز فکر، تہذیب وثقافت، مذہبی اصلاحات اور سیاسی انقلابات کے پیچھے اسلامی تعلیمات اور مسلمانوں کی فکری کاوشوں اور علمی کارناموں کے کیا اثرات کارفرما رہے ہیں، ابھی اس کا بھرپور جائزہ نہیں لیا گیا ہے۔ یہ جائزہ مکمل ہو جائے تو ہم یہ کہہ سکیں گے کہ جدید مغربی تہذیب کے ارتقار میں، جو اب عالمی تہذیب بن گئی ہے اسلام کا کیا اور کتنا حصہ رہا ہے۔ ابھی پورے ایک سو سال بھی نہیں گذرے کہ صورت حال یہ تھی کہ یورپ اور امریکہ کے اسکالر اسلام سے متعلق جو کہتے تھے اس میں بہت کچھ تعصب اور جانبداری ہوتی تھی، مغرب میں آج بھی جبکہ اسلام کا مطالعہ بڑی حد تک معروضی نقطۂ نظر سے کیا جا رہا ہے، کم لوگ ایسے ہیں جو اپنے تہذیبی ورثے میں اسلام کے اثر کی کمیت، کیفیت اور اہمیت کا اعتراف کرتے ہوں۔ عام طور پر اس بات کو نظرانداز کر دیا جاتا ہے یا اسے وہ حیثیت

نہیں دی جاتی جس کی کہ یہ کسی رعایت کی بنا پر نہیں بلکہ تاریخی حقائق کی بنا پر مستحق ہے۔

عہد وسطیٰ میں مغرب پر اسلام کے اثرات کا مطالعہ کرتے وقت چند بنیادی باتیں پیش نظر رہیں تو حقائق کو سمجھنے میں بڑی مدد ملے گی۔ سب سے پہلے تو اس حقیقت کو تسلیم کر لینا چاہیئے کہ اس زمان و مکان میں جو کچھ ہوتا رہا ہے وہ مرہون منت ہے اُس خدائی قانون کا جسے ہم سبب اور نتیجہ کے ایک تسلسل کے نام سے جانتے ہیں، یہی قانونِ الٰہی نوع انسانی کی تمدنی زندگی میں بھی کارفرما رہا ہے۔ پھر اسی قانون کے تحت اقوام و ملل کے ایام بدلتے رہتے ہیں، ایک تہذیب بنی، ایک تمدن طلوع ہوا، پھر کچھ عرصہ بعد وہ تہذیب اور وہ تمدن غروب ہوگیا، لیکن مٹتے مٹتے بھی یہ تمدن بہت کچھ چھوڑ گیا اور پھر اسی کے آثار پر نئے تمدن کی عمارت کھڑی ہوئی۔ اس طرح تاریخ انسانی کے سفر میں تہذیبیں اور تمدن ایک دوسرے پر اثر ڈالتے رہے ہیں۔ خود اسلامی تہذیب و تمدن کی تشکیل و ارتقا میں کئی تہذیبی اثرات شامل تھے، لیکن چونکہ اس تہذیب و تمدن میں اسلام اور تعلیمات قرآنی کو محوری اور کلیدی حیثیت حاصل تھی، اسی لئے ہم اسے اسلامی تہذیب کہتے ہیں۔ مغرب چونکہ صدیوں اسلام اور ہر اُس چیز سے جس کا تعلق اسلام اور مسلمانوں سے تھا، گریزاں رہا، اس لئے اس نے اپنی اسلامی تہذیبی میراث کی طرف سے آنکھ بند کر کے یہ دعویٰ کیا کہ مغربی تمدن خالصتاً یونانی۔ رومی۔ عیسائی تمدن ہے۔ مغرب کا یہ رویہ سراسر متعصبانہ اور غیر منصفانہ تھا اور تاریخ عالم کی 'شریعت' میں ہم اسے کفر اور انکار سے تعبیر کر سکتے ہیں۔

اسلامی فتوحات کا سلسلہ شروع ہوا تو مشرق قریب اور مشرقی بحیرۂ روم میں مسلمانوں کا سامنا بازنطینیوں سے ہوا جو درحقیقت یونانی۔ رومی۔ عیسائی تہذیبی روایت کے حامل تھے۔ پھر بحیرۂ روم کے جنوبی ساحل کے ساتھ ساتھ مسلمان آگے بڑھتے گئے اور اسپین کے فاتح بن گئے جہاں اُس ترقی یافتہ تہذیب کا ظہور ہوا جو تاریخ میں ہسپانو عرب کلچر (HISPANO ARABIC CULTURE) کے نام سے مشہور و معروف ہے۔ اسی دوران سسلی پر مسلمانوں کا قبضہ ہوگیا، جنوبی اٹلی، روم اور شمالی اٹلی تک کے علاقے ان کے اثر میں آگئے اور جنوبی فرانس کے ساحلی علاقے بھی متاثر ہوئے۔ اس طرح پورے بحیرۂ روم پر مسلمانوں

کا تسلط قائم ہو گیا جس میں ان کی اجازت کے بغیر کسی دوسری قوم کے جہاز آزادی سے نہیں
چل سکتے تھے۔

یوں تو یہ سلسلہ شروع ہوتا ہے خلافت راشدہ ہی کے زمانے سے لیکن اسے تقویت
اور توسیع ملی عہد بنی امیہ میں۔ جہاز سازی اور جہاز رانی کے فن سے جزیرہ نمائے عرب کے جنوبی
حصے کے لوگ خوب واقف تھے اور ظہور اسلام سے بہت پہلے بحیرۂ احمر اور بحر ہند میں ان کے
جہاز دوڑتے تھے۔ اب شمال کے عرب بھی نہ صرف اس فن سے واقف ہو گئے بلکہ جلد ہی انھوں
نے ایک مضبوط بحری بیڑہ تیار کر کے بحیرۂ روم اور اس کے ساحلی علاقوں میں فتوحات اور تجارتی
پھیلاؤ کا ایک وسیع سلسلہ شروع کر دیا۔ عربوں کو جہاز سازی کے فن میں تکنیکی مہارت کے لحاظ سے
بھی فوقیت حاصل تھی۔ چینیوں سے ان کا رابطہ نہایت قدیم تھا اور انھیں سے انھوں نے اس فن
کی باریکیاں سیکھی تھیں۔ عرب جہاز رانوں کے توسط سے عہد اسلامی میں مغرب بھی ان سے بہت کچھ
آشنا ہوا اور رفتہ رفتہ اس کے محیر العقول نتائج سامنے آئے۔ یہیں یہ بات بھی یاد رکھنی چاہیے کہ
مسلمانوں نے اپنی سیاسی و تہذیبی عروج کے زمانے میں مشرق کے علوم و ثقافت اور فنی ایجادات
اور تکنیکی مہارت کو مغرب میں پہونچایا۔ تاریخ تمدن میں اس قسم کے نقل و حمل کا فریضہ وہی قومیں انجام
دیتی ہیں جو صدیوں جہاں گیری و جہانبانی کے ساتھ علم و تمدن، اخلاقی قوت و صلابت اور آداب و
اقدار معاشرت کی شمعیں بھی روشن رکھتی ہیں، اور بلاشبہ اس لحاظ سے تاریخ عالم میں مسلمانوں کے
کارنامے اپنی مثال آپ ہیں۔

اسلام کی فوجی فتوحات، عربوں کی ثقافتی زندگی، عربی شعر و ادب، عرب تمدن جو شہری
تمدن تھا، پھر عربوں کی طرز معاشرت ــــ یہ سب وہ چیزیں تھیں جو عہد وسطیٰ کی عیسائی دنیا
کے لئے نمونہ بن گئیں۔ ہمارا خیال ہے کہ ان چیزوں کا ایک اثر یہ بھی مرتب ہوا کہ مغرب ایک قسم کے
احساس کمتری میں مبتلا ہو گیا جس کا مداوا اس نے آگے چل کر مذہب میں تلاش کیا۔ گیارہویں اور
بارہویں صدی میں جہاں ہم یورپ کو عرب سائنس و فلسفے کی طرف راغب اور متوجہ پاتے ہیں،
وہاں ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ ان کا مذہبی احساس حمیت بیدار ہو رہا ہے۔ یہی وہ زمانہ ہے جب
کلیسا اور پاپائیت میں اصلاح کی کوشش بھی کی جاتی ہے جس کا مذہبی احساس کی اس بیداری

میں بڑا حصہ تھا۔ نتیجہ کے اعتبار سے اس اصلاحی کوشش کے کئی پہلو سامنے آئے۔ اس سے کلیسا کی مرکزیت مضبوط اور مستحکم ہوئی۔ پاپائے روم کا اقتدار بڑھا، عیسائی ریاستیں اس کے اثر میں آئیں اور ان کے معاملات میں رومی کلیسا کی دخل اندازی تسلیم کر لی گئی۔ یہی وجہ ہے کہ جب پاپائیت نے یہ خیال پیش کیا کہ عیسائی ریاستیں آپس میں لڑ کر اپنی طاقت کمزور کرنے کے بجائے مل کر ان طاقتوں کے خلاف جنگ کریں جو اندر اور باہر دونوں جانب سے مسیحیت اور مسیحی دنیا پر ضرب لگا رہی تھیں، تو اس خیال کو غیر معمولی مقبولیت حاصل ہوئی۔ صلیبی جنگوں کا آغاز یہیں سے ہوتا ہے، بعد میں کچھ سیکولر مفاد بھی صلیبی جنگ کے تصور سے وابستہ ہو گئے جنھیں محمد اور شارلیمان کے مصنف نے بڑی خوبی اور معروضیت کے ساتھ بیان کیا ہے۔ صلیبی جنگیں اپنے مقصد میں ناکام رہیں تو مغرب کو یقین ہو گیا کہ اسلامی مملکتیں مجموعی اعتبار سے کافی طاقتور ہیں اور اس کے فوجی و سیاسی قائدین اس نتیجے پر پہونچے کہ جب تک ایشیائے کوچک یا مصر پر ان کا اقتدار قائم نہ ہوگا وہ فلسطین اور شام میں اپنے قدم نہیں جما سکتے۔

اسپین اور سسلی ہو یا صلیبی جنگیں، عیسائیوں نے مسلمانوں کو رزم میں بھی دیکھا اور بزم میں بھی، اور ایک طویل عرصے تک دونوں میں، خواہ زمانۂ جنگ ہو یا زمانۂ امن، قریبی ربط ضبط رہا، لیکن اس کے باوجود یورپ میں اسلام کو ایک نہایت بھدی اور بگاڑی ہوئی شکل میں پیش کیا گیا اور اس وقت سے لے کر آج تک، اہل مغرب کا ذہن اس سے متاثر ہے۔

صلیبی جنگ کا تخیل کس طرح اہل مغرب کے دل و دماغ پر چھایا رہا، یہ بذات خود ایک دلچسپ اور حیرت انگیز داستان ہے، خاص طور پر اس لحاظ سے کہ کس قدر احمقانہ تخیل تھا یہ کہ لڑنے والوں کو اس علاقے کے حالات اور اپنے مقابل کی طاقت سے متعلق ضروری معلومات حاصل نہ تھیں اور اس کا اندازہ بھی نہ تھا کہ اتنی طویل سپلائی لائن کے خطرات اور نقل و حمل کے ذرائع کی کمی کیا تباہیاں لا سکتی ہے۔

ایک اہم سوال یہ بھی ہے کہ صلیبی جنگ کا تخیل، اگر اس سے مقصود عیسائیت دشمن طاقتوں سے لڑنا اور عیسائی دنیا کی سرحدیں بڑھانا تھا تو یہ جنگ مسلمانوں ہی کے خلاف کیوں لڑی گئی؟ آخر شمال مشرقی یورپ کی طرف توجہ کیوں نہیں کی گئی؟ اس سوال کا ایک جواب تو یہ ہوگا کہ دینی

ﻄۂ نظر سے یروشلم سب سے قیمتی شے تھی ، لیکن ہمارا خیال ہے کہ صلیبی جنگوں کے قائدین
ان جنگوں کے اخراجات کا ایک حد تک بار اٹھانے والے اٹلی کے تجارتی شہروں کے دنیوی
مُم اور تجارتی حوصلوں اور امنگوں نے صلیبی جنگ کے تخیل کو زیادہ تقویت بخشی اور مذہبی
بے کی شدت اور حرارت کو اس کے لئے بڑی خوبی سے استعمال کیا گیا ۔ اس کے علاوہ اہلِ
رب پر یہ احساس بھی غالب اور محیط تھا کہ صدیوں سے بحیرۂ روم مسلمانوں کا سمندر بن کر
ہ گیا تھا جو عیسائی دنیا کے دشمن تھے اور اتنے قوی تھے کہ وہ اسپین سے لے کر مصر و شام
ـ اور پھر مصر و شام سے مشرق اور جنوب کی طرف پھیلے ہوئے تھے اور اُن تمام تجارتی
ستوں پر قابض تھے جو مغرب کو مشرق اور جنوب سے ملاتے تھے ۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا تھا
مغرب کی معاشی ترقی و خوشحالی کے امکانات بہت محدود اور فرانس اور اٹلی کے تاجر مسلمانوں
دست نگر ہو کر رہ گئے تھے ۔ جغرافیائی معلومات کی کمی کے سبب مغرب میں زیادہ تر لوگ
ہے تھے جن پر یہ خوف بھی مسلط تھا کہ نصف سے زیادہ دنیا مسلمانوں کے قبضہ میں ہے اور
یاسی فتوحات اور تہذیبی ترقی نے ان میں یہ اعتماد بھی پیدا کر دیا ہے کہ ان کا مذہب ہر لحاظ
ے افضل اور برتر ہے ۔

میدان جنگ میں مغرب کو شکست ہوئی اور سیاسی اعتبار سے بھی وہ خسارہ میں
ہا لیکن صلیبی جنگوں کے نتیجہ میں اس کو یہ فائدہ ضرور ہوا کہ اس میں ایک نئی زندگی پیدا ہو گئی اور
ں نے اپنی ترقی کے لئے نئے محاذوں کی تلاش شروع کر دی ، اسی سلسلے کی ایک کڑی یہ بھی
تھی کہ آگے چل کر اہل مغرب کی توجہ اس طرف مبذول ہوئی کہ اگر مغرب مصر، شام اور فلسطین سے
ذر کر مشرق میں نہیں پہونچ سکتا تو پھر جبکہ زمین گول ہے تو وہ مغرب کی طرف چل کر مشرق میں
ہونچ سکتا ہے ، چنانچہ نتیجہ میں نئی دنیا کی دریافت ہوئی اور اس سے پہلے راسِ امید (کیپ
ف گڈ ہوپ) کا سراغ لگا جس سے گذر کر مغرب دُنیائے اسلام پر عقب سے حملہ آور ہوا ۔
س خیال میں بھی بڑا وزن ہے کہ اگر ۱۴۵۳ء میں ترکوں نے قسطنطنیہ پر قبضہ کر کے مشرق کی
یسائی دنیا کو ختم نہ کر دیا ہوتا تو شاید مغرب نشأۃ ثانیہ اور مذہبی اصلاح کی تحریکات کے بعد ایک
ر پھر مشرق کی راہ ہی سے اسلامی دنیا پر حملہ آور ہوتا ۔ ۱۴۵۳ء کے بعد سے نہر سویز کی تعمیر تک

ترک تقریباً چار سو برس تک مغرب کی راہ روکے کھڑے رہے اور جب پہلی جنگ عظیم کے دوران شام اور فلسطین کے محاذ پر ترک پسپا ہو گئے اور انگریز جنرل یروشلم میں فاتحانہ داخل ہوا تو اس نے کہا کہ صلیبی جنگیں آج ختم ہوئی ہیں۔ اس انگریز جنرل کی یہ بات تاریخی اعتبار سے بڑی معنی خیز تھی۔

عہد وسطیٰ میں اسلام اور مغرب کا جو آمنا سامنا ہوا اس کے تمام پہلوؤں کو اگر ایک ساتھ نظر میں رکھیں تو اندازہ ہوتا ہے کہ منفی اور مثبت، دونوں لحاظ سے، مغرب اسلام کا بہت زیادہ مرہون منت ہے۔ زراعت وصنعت اور ٹیکنولوجی کے شعبوں کی ترقی ہو یا سائنس وفلسفہ ہو یا وہ علمی نقطۂ نظر ہو جس پر آج مغرب کو ناز ہے، ان تمام امور میں صدیوں اسلام نے مغرب کی رہنمائی کی ہے اور اسے اب قدرے شرماشرما کر مگر صاف صاف تسلیم کیا جانے لگا ہے۔ لیکن ابھی زیادہ عرصہ نہیں گذرا کہ مسلمانوں کے علمی وفکری کارناموں کو یکسر نظر انداز کر کے یونان ہی کو مرکز علم وفن تصور کیا جاتا تھا۔ مغرب میں یہ ذہنی رویہ پروان چڑھا تامس اکوائنس کے پیروؤں کے غیر متوازن رجحان سے۔ خود اکوائنس جس نے سائنس، فلسفہ اور دینی عقائد کی خوشگوار آمیزش سے ایک مربوط دینی نظام فکر کی تشکیل کی کوشش کی، ارسطوئی فکریات کی توسیع کے سلسلے میں عربوں کی خدمات کا اعتراف کرتا تھا، لیکن بعد میں اُس کے مکتب خیال کے لوگوں نے عربوں کو نظر انداز کرنا شروع کر دیا اور رفتہ رفتہ مغربی فکر نے ارسطو کو یوروپ کی علمی روایات کا ایک بنیادی جزو کہہ کر اور صدیوں کی خلیج پھاند کر براہ راست یونان سے اپنا تعلق پیدا کر لیا۔ کیسی ناانصافی اور علمی بددیانتی تھی اس ذہنی رویے میں!

کیا یونانی علوم کی نشأۃ ثانیہ ہی دراصل یوروپ کی نشأۃ ثانیہ تھی یا اس کے پیچھے کچھ دوسرے عوامل بھی تھے؟ کہا جاتا ہے کہ جب سلطان محمد فاتح نے قسطنطنیہ فتح کیا اور پھر اس کے بعد یونان بھی فتح ہوا تو یونانی عالم اپنے اپنے کتب خانے لے کر اٹلی چلے گئے جہاں ان کے علوم کو نئی زندگی ملی اور یوروپ بھی عہد وسطیٰ کی تاریک صدیوں سے باہر نکل آیا۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ یوروپ کو روشنی ملی اُن علمی وتہذیبی مراکز سے جو اسپین اور سسلی میں مسلمانوں نے قائم کئے تھے اور جہاں عربی زبان میں ارسطو اور یونانی عالموں کی کتابوں کے ترجمے ہی نہیں پڑھے پڑھائے جاتے تھے بلکہ جہاں سے

مسلمانوں کی وہ علمی و ادبی کاوشیں بھی دور دور تک پھیلی تھیں جن میں ان کی اپنی تخلیقات کو بھی بہت کچھ دخل تھا۔ اصل میں پندرہویں صدی کی یوروپی نشاۃ ثانیہ کا خمیر کوئی تین چار صدی پہلے سے تیار ہو رہا تھا اور اس کے آثار مغرب کے علمی مرکزوں میں رونما ہونے لگے تھے۔

اب آیئے دیکھیں کہ کیا یونانی سائنس اور فلسفہ خود اپنے طور پر مغرب کو آج کا مغرب بنا سکتے تھے؟ ہمارا خیال ہے کہ غالباً یہ ممکن نہ تھا۔ یونانی فکر، دوسرے قدیم اور عظیم فکری نظاموں کی طرح عام طور پر فکر مجرد تھا اور عملی زندگی کے احوال محض فکر مجرد کی مدد سے قابو میں نہیں لائے جا سکتے۔ عملی زندگی میں مشاہدات باطن کا جو رول ہے اس سے یہاں بحث نہیں، اب رہے عالم فطرت اور عالم تاریخ تو ان پر قرآن نے بار بار توجہ اور تدبر کی تلقین کی ہے۔ قرآن ہی کی تعلیم سے رفتہ رفتہ جب مسلمان اس حقیقت کو پا گئے کہ کائنات میں حرکت ہے اور وہ متناہی ہے تو پھر انھیں یونانی فلسفے کی خامیوں کو سمجھنے میں دیر نہیں لگی اور انھوں نے فکر یونان کے نظری پہلوؤں سے بغاوت کردی۔ یہ ساری کائنات۔ یہ عالم فطرت انسان کے لئے مسخر کردیا گیا ہے اور عالم فطرت اور عالم تاریخ ہی علوم انسانی کا سرچشمہ ہے، محسوس اور ٹھوس حقائق کو جن سے اس دنیا کی ساری آب و تاب ہے، سمجھنے اور ان سے نتائج اخذ کرنے کے لئے مسلمانوں نے سائنس اور علوم کے ہر شعبہ میں تجربی منہاج اپنایا اور اطلاقی سائنس کی بنیاد رکھی جس کے نتیجہ میں ٹیکنولوجی کے میدان میں حیرتناک ترقیاں ہوئیں۔ فلکیات، ریاضی، طبیعیات، علم کیمیا طب، زراعت، غرض ہر صیغۂ علم میں تجربی طریقہ کار اپنا کر انھوں نے اس دنیا کی مادی خوشحالی کے بے پناہ امکانات پیدا کر دیئے۔ یہی وجہ ہے کہ راجر بیکن کہا کرتا تھا کہ اگر اس کے معاصرین کو صحیح علم کی تلاش ہے تو انھیں چاہیئے کہ عربی زبان اور عربی علوم کی تحصیل کریں۔ اہل مغرب راجر بیکن کو تجربی منہاج کا بانی کہتے تھے لیکن حقیقت یہ ہے کہ خود اس نے عربوں سے ہی اسے سیکھا تھا۔ سب سے بڑی خدمت جو عربی تہذیب و ثقافت نے کی وہ سائنس ہے۔ "دنیائے قدیم کو جیسا ہمیں معلوم ہے عہد قبل سائنس کی دنیا تصور کرنا چاہیئے۔ اہل یونان کے یہاں فلکیات اور ریاضی کی حیثیت ایک باہر سے لائی ہوئی چیز کی تھی جسے یونانی تہذیب و تمدن نے ہمیشہ اجنبیت اور مغائرت کی نظر سے دیکھا۔ یونانی خیالات میں نظم و ترتیب پیدا کرتے، تعمیمات اور نظریئے

سے کام لیتے لیکن یہ امر کہ صبر اور محنت سے تحقیق و تدقیق کی طرف قدم اٹھائیں، یہ دیکھیں کہ اثباتی اور قطعی علم بہ دیر اور آہستہ آہستہ تھوڑا تھوڑا کر کے جمع ہوتا ہے، سائنس کے منہاجات بڑے نازک اور دقیق ہیں، مشاہدات میں ایک ایک چیز پر مسلسل اور مستقلاً نظر رکھنا پڑتی ہے، یہ سب باتیں یونانی مزاج کے خلاف تھیں، بجز ایک استثناء یعنی اسکندریہ کے کہیں ایک مقام تھا جہاں قدیم کلاسیکی دنیا نے سائنس کا مطالعہ صحیح زاویۂ نظر سے کیا۔ لہٰذا جسے ہم سائنس کہتے ہیں یورپ میں اس کا ظہور تفتیش اور تحقیق کی جس نئی روح کی بدولت ہوا وہ نتیجہ تھی اس کے نئے نئے منہاجات تحقیق، منہاج تجربی، مشاہدے، پیمائش اور ریاضی کی ایک ایسی شکل میں نشوونما کا جس سے اہل یونان سرتاسر بے خبر تھے۔ یہ نئی روح اور یہ نئے منہاجات یورپ میں پھیلے تو عربوں ہی کے ذریعہ"۔

اس طرح مسلمانوں میں منہاج تجربی وضع ہوا تو حکمت یونان سے کسی مفاہمت کی بنا پر نہیں بلکہ اس سے مسلسل ذہنی تصادم اور کشاکش کے بعد، اور یہی وہ حقیقت تھی جسے مغرب کے مذہبی مفکرین اور سیکولر ارباب فکر اور اہل قلم محض تعصب اور جانبداری کی بنا پر صدیوں تسلیم کرنے سے گریز کرتے رہے۔

اپریل ۱۹۸۰ء

اسلامی فنڈامنٹل اِزم

اِدھر دو تین سال سے امریکہ اور یورپ اور ان کی پیروی میں ہندوستان اور ایشیا کے دوسرے ملکوں کے اخبارات اور جرائد میں اسلامی فنڈ امنٹل ازم (ISLAMIC FUNDAMENTALISM) کی اصطلاح کا ذکر بہت ہوتا ہے اور اس ذکر سے مطلب یہ ہوتا ہے کہ اسلامی نظام کا تخیل عصر حاضر کے تقاضوں کے عین منافی ہے اور اس تخیل کے حاملین رجعت پرست اور ظلمت پسند ہیں. فنڈامنٹل ازم کی اصطلاح عیسائی دنیا کی دین ہے، مغرب اور خاص طور پر امریکہ کے عیسائیوں میں ایک طبقہ ایسا رہا ہے جو جدید عقائد کے خلاف آواز اٹھاتا ہے اور اس دیرینہ عقائد پر قائم رہنے کا حامی ہے کہ انجیل کی صحت ناقابل انکار ہے. یہ طبقہ اس بات کا بھی حامی ہے کہ لفظاً لفظاً مذہب کے اصولوں کو لفظی معنوں میں قبول کیا جائے. یہاں اس سے بحث نہیں کہ عیسائی دنیا میں خود انجیل کی صحت اور عدم صحت سے متعلق کیا کیا بحثیں اٹھتی رہی ہیں اور آج کتنے عالم اور کتنے عیسائی انجیل کے الہامی تقدس سے متعلق شک و شبہ میں پڑ گئے ہیں۔ عیسائی مذہب کی اس مقدس کتاب کے بارے میں کئی جدید نظریے سامنے آئے ہیں جن کی تعبیرات و تشریحات نے عیسائی دنیا کو ایک ایسے خلا میں لا کھڑا کیا ہے کہ اس کی اخلاقی اور روحانی بنیاد ہی ہل گئی ہے۔ ایسے میں جب کبھی کوئی ایسی آواز اٹھتی

ہے کہ عیسائی دنیا کو اخلاقی و روحانی قوت اگر مل سکتی ہے تو صرف اسی طرح کہ وہ انجیل مقدس کو مضبوطی سے پکڑ لے اور اس کے اصل اصول کو اپنا معیار فکر و عمل قرار دے، تو ایسی آواز اور ایسے خیال کو فنڈامنٹل ازم کہہ کر اس پر ظلمت پسندی کی مہر لگا دی جاتی ہے۔ اور اب کچھ عرصہ سے بعض مسلم ممالک کی ان تحریکوں پر بھی یہی لیبل چسپاں کر دیا جاتا ہے جو مسلمانوں کو اسلام کے اصل اصول کی طرف دعوت دیتی ہیں۔

جہاں تک سچے اور کھرے اسلام کی طرف مسلمانوں کو دعوت دینے کا تعلق ہے، اس سے ہم آیندہ بحث کریں گے۔ اس سے پہلے ہمیں یہ کہنا ہے کہ مسلمانوں میں قرآن کریم کی صحت اور عدم صحت سے متعلق کبھی کوئی اختلاف نہیں پیدا ہوا۔ جدید اصول تحقیق کی آڑ لے کر بعض سامراجی مستشرقین نے یہ فتنہ پھیلانا چاہا اور اسلامی دنیا کے جدید طرز کے دانشوروں کے ایک محدود حلقے میں اس کا تھوڑا بہت اثر بھی ہوا لیکن اس حلقے کو مسلمانوں میں کبھی معتبر نہیں سمجھا گیا اور ان کے سواد اعظم کے عقیدہ کی پختگی نے اس اثر کو بہت جلد زائل کر دیا۔ اس لئے جہاں تک قرآن عزیز کا تعلق ہے، اب تو عیسائی عالم بھی اس کی صحت سے انکار نہیں کرتے، اور اگر ان میں سے کسی کے دل میں کوئی شبہ ہے بھی تو اس خوف سے اس کا اظہار نہیں ہوتا کہ ان کے اپنے ہی لسانیاتی و تاریخی تنقید کے اصول اس سلسلے میں ان کا ساتھ نہیں دیتے۔ یہ اس دور میں جب کہ علم و تحقیق کے میدان میں بہت ترقی ہو چکی ہے، ایک دوسری صورت میں، قرآن کے اعجاز اور اس کے وحی الٰہی ہونے کا بھرپور اثبات ہے۔

اسلامی فنڈامنٹل ازم کی اصطلاح یوں تو مغرب کے سیاسی حالات و معاشی عزائم کے پس منظر میں ابھری ہے، لیکن ایک حد تک وہ مسلم ملک اور وہ اسلامی تحریکیں بھی اس کی ذمہ دار ہیں جو اپنے سیاسی و معاشی مفاد کے لئے اسلام کو ایک سیاسی تحریک کے طور پر پیش کرتی ہیں۔ اسلام کبھی بھی اس لحاظ سے ایک سیاسی تحریک نہیں تھا اور نہ تو صحابہؓ، تابعینؒ اور تبع تابعینؒ نے اور نہ بعد کے ہمارے اسلاف نے اس طرح اسے سمجھا اور پیش کیا، جیسے کہ آج کی اصطلاح میں تحریکیں سمجھی اور پیش کی جاتی ہیں۔ جو صورت

حال کی اس نیرنگی نے بڑے الجھاوے پیدا کر دیئے ہیں اور دین اسلام کی تفہیم و تعبیر سیاسی عزائم کا شکار ہو کر رہ گئی ہے۔

شد پریشاں خواب من از کثرت تعبیرہا

اسلام ایک دین ہے اور قرآن کتاب ہدایت، پیغمبر اسلامؐ کا اصل مقصد تعلیمات قرآنی کے مطابق انسانوں کی اخلاقی اصلاح اور روحانی ترقی تھا اور آپؐ کی عمر بھر کی محنت اور جد و جہد سے جو نمونے کا معاشرہ وجود میں آیا اس کی امتیازی شان اس کا اخلاقی اور روحانی مقام ہی تھا، یہی مقام بلند وہ محور تھا جس کے گرد اس مثالی معاشرہ کے روزمرہ کے معمولات و حالات گردش کرتے تھے۔ معیشت کا کوئی گوشہ ہو یا زندگی کا کوئی شعبہ، سب میں اولیت و بالادستی اخلاقی و روحانی پہلو ہی کو حاصل تھی۔ لیکن کیسی عجیب بات ہے کہ آج جو مسلم ملک اور اسلامی تحریکیں قرآن اور سنت کی طرف مسلمانوں کو اپنی بلند آواز سے بلاتی ہیں اور قرن اول کی طرف مراجعت کی دعوت دیتی ہیں، ان کے حکمراں طبقہ اور قائدین کی زندگیوں کو دیکھئے تو دور دور تک ہمیں تضاد ہی تضاد ملتا ہے، ان کی معاشرت و معیشت کے ہر گوشے میں اس اخلاقی و روحانی معیار کا فقدان ہے جو قرآن کریم اور اسوۂ رسولؐ کا اصل اصول ہے۔ ہمیں تو کبھی کبھی ایسا محسوس ہوتا ہے کہ اسلام کی جگ ہنسائی اس کے ان ماننے والوں کے ہاتھوں جو اس کا نام بہت زور سے لیتے ہیں، جیسی آج ہو رہی ہے ویسی شاید پہلے کبھی نہ ہوئی ہو۔

عقیدۂ توحید کے ساتھ ساتھ اسلام میں وحی الٰہی کو بنیادی حیثیت حاصل ہے اور یہی وہ اساس ہے جس پر اسلامی ایمانیات کی پوری عمارت کھڑی ہے۔ وحی وہ واسطہ ہے جس کے ذریعہ بندے کا خدا سے تعلق قائم ہوتا ہے اور وہ زندگی کی تعمیر و ارتقاء میں مشیت الٰہی کا ترجمان بن جاتا ہے۔ بعض لوگوں کے نزدیک ایسا کہنا گستاخی ہوگی۔ لیکن غور سے دیکھئے تو یہ خالص اسلامی حقیقت ہے اس لئے کہ یہ ترجمانی اتنی ہی بامعنی اور نتیجہ خیز ہوگی جتنی کہ خدا سے بندہ کی قربت اور وحی الٰہی یا دوسرے لفظوں میں قرآن عزیز کی گہرائیوں میں جو اللہ کا کلام ہے، بندہ کی نظر ہوگی۔ ہمارا عقیدہ ہے کہ انبیاء علیہم السلام وحی الٰہی کے امانت دار تھے

دوران پر وحی کے ذریعہ جس طرح مشیت الٰہی منکشف ہوئی اور جس انداز پر وہ تاریخ انسانی کی تشکیل میں شریک ہوئے، وہ تاریخ عالم کا سنہرا باب ہے۔ ایک طرف تو انبیاء کا یہ عظیم الشان رول تھا اور دوسری طرف خدا کی بندگی میں وہ اس طرح ڈوبے رہتے تھے کہ اپنی راتیں جاگ کر گزارتے تھے اور اپنی مغفرت کی دعا کرتے تھے۔ خاص دعا ان کی یہ ہوتی تھی کہ منشائے الٰہی کو انسانوں تک پہونچانے میں اگر ان سے کوتاہی ہوئی ہو تو اللہ تعالیٰ انھیں معاف کر دے اور بخش دے۔

اس طرح اسلام میں نبوت کا جو تصور ہے اس کی اہمیت واضح ہو جاتی ہے۔ ہمارے بعض صوفی بزرگوں نے یہ بات اپنے اپنے انداز میں کہی ہے کہ محمد عربیؐ اونچے سے اونچے آسمان کی بلندیوں تک پہونچے اور واپس تشریف لائے، اگر ہم اس مقام تک پہونچتے تو ہرگز واپس نہ آتے۔ اس بات میں جو نکتہ ہے وہ یہ ہے کہ نبی اس لئے دنیا میں واپس آتے تھے یا بھیجے جاتے تھے کہ وہ مشیت کے تخلیقی عمل کا ایک دنیوی واسطہ بن جائیں۔ یہ گوشت پوست کے انسان، بار امانت اٹھائے ہوئے، زمانے کی رو میں داخل ہو کر، انسانوں کی دنیا کی تعمیر نو کے لئے جب ظہور فرماتے تو اول اول لوگ انھیں اپنے ہی قبیلے کا ایک فرد تصور کرتے۔ لیکن چونکہ ان کا کام اصلاحی تخلیقی ہوتا تھا، اس لئے جب وہ اپنی قوم کے راسخ معتقدات اور فرسودہ رسم و رواج کے خلاف آواز اٹھاتے تھے تو ان کی مخالفت ان کے اپنے ہی لوگ کرتے تھے، انھیں اس کی خبر نہ تھی کہ وہ جن مصلحتوں اور قوتوں کے ساتھ اس دنیا میں آتے ہیں وہ غیبی مصلحتیں اور قوتیں ہیں اور ان کا ہاتھ درحقیقت اللہ کا ہاتھ ہے جو کارآفریں اور کارساز ہے۔ قرآنی آیت: مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ ... الخ کا یہی مفہوم ہے۔

اور پھر اسی کے ساتھ یہ بات بھی یاد رکھنی چاہیے کہ قرآن عزیز میں یہ جو عالم فطرت، عالم تاریخ اور انفس و آفاق میں تکرار کے ساتھ آیات الٰہیہ کے مشاہدے اور ان پر غور و فکر کی تعلیم دی گئی ہے تو اس سے مقصود یہ بتانا ہے کہ اب جبکہ ختم نبوت کے ساتھ خدا اور بندے کے مابین وحی کا سلسلہ ختم ہو گیا ہے تو ایک تو علم کا سرچشمہ وہی وحی الٰہی ہے جو قرآن کی صورت میں ہے اور جس میں کہا گیا ہے کہ آیات الٰہی کا ظہور محسوسات و مدرکات میں، خواہ ان کا تعلق خارج

کی دنیا سے ہو یا داخل کی دنیا سے، ہر کہیں ہو رہا ہے، اور دوسری طرف اِس دنیا کے احوال ہیں جن میں خدا کی شان ہر آن ایک نئے روپ میں ظاہر ہوتی رہتی ہے اور اس طرح یہ احوال بھی علم کا ایک ذریعہ ہیں، قرآن کی تعلیم یہی ہے کہ علم کے ان دونوں سرچشموں سے بیک وقت انسان کا تعلق باقی رہے۔

اب آئیے ایک خاص مسئلہ کو سامنے رکھ کر دیکھیں کہ سچے اور کھرے اسلام کی تعلیمات اس سلسلے میں کیا ہیں اور اس سے متعلق احوال وظروف کے کیا تقاضے ہیں اور "فنڈامنٹلزم" کی حامی تحریکوں کا رویہ کیا ہے۔ یہ خاص مسئلہ معاشی نظام کا مسئلہ ہے، یعنی یہ کہ معیشت اجتماعی کے معاشی سیکٹر کی تنظیم اسلامی اصولوں کے مطابق کس نہج پر ہونی چاہیئے۔ اس سلسلے میں یہ دیکھنا ہے کہ مسلم معاشروں میں عملی طور پر معیشت میں درجات کے تفاوت پر کتنا زور دیا جاتا رہا ہے اور حق معیشت میں مساوات کے نظریئے کو کتنی اہمیت دی گئی ہے، اور پھر خود اسلام کیا چاہتا ہے۔ ہمیں افسوس کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ دنیائے اسلام میں کہیں بھی اسلامی تحریکیں جو بڑی بلند آہنگی سے اسلامی نظام کا نعرہ لگاتی ہیں، زندگی کے اس اہم مسئلہ کو ترجیحی حیثیت نہیں دیتیں۔ قرآن اور سنّت کو مضبوطی سے پکڑنے کا شور تو بہت ہے لیکن اس شور میں اس اصل مسئلہ کی طرف کوئی توجہ نہیں کہ معیشت اجتماعی میں قرآن کی تعلیم، نبیؐ کا اسوہ اور صحابہؓ کا فکر و عمل کیسے عدل و مساوات، کیسے توازن اور کیسی ہم آہنگی کا طالب ہے۔

ببیں تفاوت رہ از کجاست تا بکجا

دنیا میں تفاوت درجات پر زور دینے والے ان آیات قرآنیہ کو بڑی مضبوطی سے پکڑتے ہیں اور اپنے فکر و عمل کو خالص اسلامی فکر و عمل تصور کرتے ہیں۔

۱۔ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُم مَّعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ

(دنیوی زندگی میں ہم نے لوگوں کی معیشت ان کے درمیان تقسیم کر دی ہے اور اس کو اس طرح کر دیا کہ بعض کو دوسرے بعض پر درجۂ معیشت میں بلندی حاصل ہے۔ (زخرف: ۳۲)

۲۔ اَللّٰهُ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْدِرُ۔ (رعد: ۲۶)

(اللہ جس کے لئے چاہتا ہے رزق میں فراخی دیتا ہے اور جس کے لئے چاہتا ہے تنگی ڈالتا ہے)

۳۔ وَهُوَ الَّذِیْ جَعَلَكُمْ خَلٰٓئِفَ الْاَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجٰتٍ لِّیَبْلُوَكُمْ فِیْ مَآ اٰتٰىكُمْ (انعام۔ ۱۶۵)

(اور وہی ہے جس نے تمہیں زمین میں ایک دوسرے کا جانشین بنایا اور بعض کو بعض پر مرتبے دیے تاکہ جو کچھ تمہیں دیا ہے اس میں تمہیں آزمائے۔)

لیکن وہ قرآن کی اُن آیات یا اُن احادیث و روایات کو پڑھ کر گزر جاتے ہیں جن سے بغیر کسی تخصیص کے یہ ثابت ہے کہ رزق اور اسباب رزق، معیشت اور اسباب معیشت ایسی عالمگیر عطا و بخشش ہے جس سے فائدہ اٹھانے کا ہر جاندار کو حق ہے۔

۱۔ وَمَنْ یَّرْزُقُكُمْ مِّنَ السَّمَآءِ وَالْاَرْضِ ءَ اِلٰهٌ مَّعَ اللّٰهِ (نمل۔ ۶۴)

(اور آسمان اور زمین سے تم کو روزی کون پہنچاتا ہے۔ کیا اللہ تعالیٰ کے ساتھ کوئی اور معبود ہے؟)

۲۔ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِیْهَا مَعَایِشَ وَمَنْ لَّسْتُمْ لَهٗ بِرٰزِقِیْنَ۔ (حجر: ۲۰)

(اور ہم نے تمہارے واسطے اس میں (زمین میں) معیشت کے سامان بنائے اور ان کو بھی معاش دی جن کو تم روزی نہیں دیتے۔)

۳۔ هُوَ الَّذِیْ خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِی الْاَرْضِ جَمِیْعًا۔ (بقرہ ۲۹)

(وہ ذات پاک ایسی ہے جس نے تمہارے لیے وہ سب کچھ پیدا کیا جو زمین میں ہے۔)

۴۔ وَجَعَلَ فِیْهَا رَوَاسِیَ مِنْ فَوْقِهَا وَبٰرَكَ فِیْهَا وَقَدَّرَ فِیْهَآ اَقْوَاتَهَا فِیْٓ اَرْبَعَةِ اَیَّامٍ سَوَآءً لِّلسَّآئِلِیْنَ ۝ (حٰم سجدہ: ۱۰)

(اور زمین میں اس کے اوپر پہاڑ بنائے اور اس میں برکت (فائدے کی چیزیں) رکھ دیں اور اس میں غذائیں تجویز کر دیں چار دن میں، جو برابر ہیں حاجت مندوں کے لیے۔)

۵۔ وَاللّٰهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلٰى بَعْضٍ فِی الرِّزْقِ ۚ فَمَا الَّذِیْنَ فُضِّلُوْا بِرَآدِّیْ رِزْقِهِمْ عَلٰى مَا مَلَكَتْ اَیْمَانُهُمْ فَهُمْ فِیْهِ سَوَآءٌ ؕ اَفَبِنِعْمَةِ اللّٰهِ یَجْحَدُوْنَ ۝ (نحل: ۷۱)

(اور اللہ تعالیٰ نے تم میں بعض کو بعض پر رزق میں فضیلت دی ہے۔ (پھر ایسا نہیں ہوتا کہ) جن کو فضیلت دی گئی ہے وہ اپنی روزی کو اپنے زیردستوں پر لوٹا دیں حالانکہ اس (روزی) میں وہ سب کے سب برابر کے حقدار ہیں۔ پھر کیا یہ اللہ تعالیٰ کی نعمتوں کے صریح منکر نہیں ہو رہے ہیں۔)

ہمارے مفسرین و محدثین نے کلام الٰہی کی تمام نصوص متعلقہ کو سامنے رکھا اور ان احادیث کو بھی جو حق معیشت کی مساوات کی طرف رہنمائی کرتی ہیں۔ سورہ بقرہ کی مولہ بالا آیت کی تفسیر کرتے ہوئے شیخ الہند مولانا محمود حسنؒ نے صاف صاف کہا ہے کہ دنیا کی تمام چیزیں تمام بنی آدم کی مملوک معلوم ہوتی ہیں یعنی اشیاء کو پیدا کرنے سے مقصد خداوندی یہ ہے کہ تمام انسانوں کی ضرورتیں پوری ہوں۔ ہاں نزاع کو رفع کرنے اور فائدہ حاصل کرنے کے لئے قبضہ کو ملکیت کا سبب قرار دیا گیا۔ البتہ مالک کا یہ فرض ہے کہ وہ حاجت سے زائد پر قبضہ نہ رکھے بلکہ اس کو اوروں کے حوالے کر دے کیونکہ منشائے الٰہی کے مطابق دوسروں کے حقوق بھی اس میں ہیں۔ اس طرح اس سلسلے میں قرآنی تعلیم یہ معلوم ہوتی ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی ضرورت سے زیادہ رکھے تو اس کا شمار خیانت کرنے والوں میں ہوگا۔ مشہور حدیث ہے کہ حضرت ابو سعید خدریؓ نے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ "جس شخص کے پاس قوت و طاقت کے سامان اپنی حاجت سے زائد ہوں اس کو چاہیئے کہ وہ اپنا فاضل سامان کمزور کو دیدے، اور جس کے پاس سامان خورد و نوش حاجت سے زائد ہو اس کو چاہیئے کہ فاضل سامان نادار اور حاجتمند کو دیدے، نبی اکرمؐ اسی طرح مختلف اصنافِ مال کا ذکر فرماتے رہے یہاں تک کہ ہم نے یہ سمجھ لیا کہ ہم میں سے کسی شخص کو اپنے فاضل مال پر کسی قسم کا کوئی حق نہیں ہے"۔

افسوس یہ ہے کہ آج ان اسلامی تعلیمات کو پیش کیجئے تو مسلمانوں کے اس طبقہ کو جو اسبابِ معیشت پر غاصبانہ اور خائنانہ طور پر قابض ہے، اشتراکیت و اشتمالیت کا شبہ ہونے لگتا ہے یا یہ کہ چونکہ وہ اپنے غیر اسلامی مفاد سے دستبردار ہونا نہیں چاہتا، اس لئے اس طرح کی بات کہنے والے کو اشتراکی کہہ کر خاموش کر دینے کی کوشش کرتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ احکاماتِ الٰہیہ اور ارشادات نبویہ جس طرح آج مظلوم ہیں شاید کبھی نہ رہے ہوں۔ ملت اسلامی کی تاریخ کے ہر سخت مرحلے میں جب اسرارِ شریعت کے سمجھنے والے صاحب عزیمت علماء نے تجدید و اصلاح کی آواز بلند کی اور انھوں نے مسلم معاشرہ کا پوسٹ مارٹم کیا، تو سبھی نے دولت کی غلط تقسیم اور حق معیشت میں عدم مساوات کو وقت کا سب سے بڑا فساد کہا۔ ان علماء و مصلحین کے افکار و خیالات کے پیچھے جو سماجی و معاشی عوامل کارفرما تھے اگر ان کا مطالعہ و تجزیہ کیا جائے تو ان کی روشن ضمیری، فراست ایمانی اور بالغ نظری کا صحیح صحیح اندازہ کیا جا سکتا ہے۔

لیکن آج صورت حال اس کے برعکس نظر آتی ہے۔ آج کی اسلامی تحریکیں جو قرآن وسنت کی طرف رجعت کی دعوت دیتی ہیں وہ اپنے سیاسی ومعاشی مصالح کے پیش نظر حق کہتے ہوئے ڈرتے ہیں، یا یہ کہ وہ اپنے موقف میں مخلص نہیں ہیں اور اس عالمی سیاست کا آلۂ کار بن گئی ہیں جو دنیا کی دو بڑی نظریاتی، سیاسی اور فوجی قوتوں کی کشاکش سے وابستہ ہے۔ ہونا یہ چاہیے تھا کہ یہ تحریکیں سب سے پہلے ان مسلم ممالک میں جہاں ان کی بات سنی جاتی ہے، قرآن وسنت کے مطابق دولت کی صحیح تقسیم اور اسباب معیشت میں انسانوں کے مساوی حقوق کی آواز بلند کرتیں، ان ملکوں کے امراء، ارباب اقتدار اور خوشحال طبقہ کو اسباب معیشت اور دولت کے بیجا اسراف سے روکتیں اور مسلم معاشرہ کے اس فساد وخرابی کو دور کرنے میں لگ جاتیں جو معاشی عدم توازن سے پیدا ہوتی ہے اور جو اندر گھن کی طرح معاشرہ کی اخلاقی وروحانی توانائی کو ختم کرتی رہتی ہے۔

ہمارا خیال ہے کہ آج جس سیاسی، سماجی اور معاشی نظام میں قرآن وسنت کو مضبوطی سے پکڑنے کا آوازہ بلند کیا جا رہا ہے، اس میں یہ ایک دل خوش کن آوازہ تو ہو سکتا ہے، لیکن اس سے کوئی مثبت اور مفید نتیجہ برآمد ہونے والا نہیں ہے۔ کسی معاشرہ میں اس قسم کی کوئی بات نتیجہ خیز ثابت ہوتی ہے جبکہ خود اندر سے اس بات کو قبول کرنے کا داعیہ پیدا ہوتا ہے۔ اسلامی تحریکوں کو یہ نکتہ سمجھ لینا چاہیے کہ مسلم معاشروں کی اس وقت جو حالت ہے اور جس قسم کے اخلاقی، روحانی اور ایمانی بحران سے وہ گذر رہے ہیں، اس میں موثر طریقہ کار یہ ہوگا کہ وہ پہلے اس کا جائزہ لیں کہ کیا واقعی ان معاشروں میں ذہنی وفکری وہ شعوری سطح نمودار ہو چکی ہے کہ وہ تہذیب جدید کی چمک دمک کے پیچھے اس تہذیب کے بحران اور اس کے بنیادی اسباب کو دیکھ سکیں، اگر ایسا نہیں ہے اور ہم سمجھتے ہیں کہ ایسا نہیں ہے تو پھر اسلام اسلام کہنے سے ان معاشروں میں کوئی بنیادی تبدیلی ممکن نہیں ہے۔ آج جب کہ صورت حال یہ ہے کہ بقول مولانا سید ابوالحسن علی ندوی "مغرب نے (اور صحیح تر الفاظ میں یہودیت اور عیسائیت نے) اگر اسلام اور تمام دنیا کے مسلمانوں کا نہیں تو ان ممالک کا (جو کبھی دعوت اسلامی کا سرچشمہ تھے) قلعہ فتح کر لیا ہے اور اگر ان میں "دینی ارتداد" نہیں (جس کی مثالیں بھی بعض سربراہان مملکت اور عرب دانشوروں کی تقریروں اور بیانات میں سامنے آتی رہتی ہیں) تو "ذہنی ارتداد" تو کم سے کم اعلیٰ تعلیم یافتہ طبقہ میں پھیل رہا ہے"۔ تو پھر اسلامی تحریکوں کو دیانتداری کے ساتھ اپنا جائزہ لینا چاہیے اور مسلم حکومتوں کو بھی وقتی سیاسی منافع سے بالاتر ہو کر دیکھنا چاہیے کہ خود ان کے اپنے عمل سے ملت اسلامیہ کی کیسی کیسی بے آبروئی ہو رہی ہے اور خود اسلام پر کیا کیا گذر رہی ہے ہمارا ایمان ہے کہ قرآن وسنت کو مضبوطی سے پکڑنے ہی میں نہ صرف یہ کہ مسلمانوں کی بلکہ تمام دنیا کی نجات ہے، لیکن اصل مسئلہ یہ ہے کہ آج کے حالات میں ہم قرآن وسنت کو کیسے اور پہلا کس [illegible]

مسلمانوں کی اخلاقی حالت

عصرِ حاضر میں زندگی اتنی صبا رفتار ہے کہ اخلاقی اقدار بُری طرح پامال ہیں۔ ایسے میں اگر اس کا دامن پکڑ کر کوئی یہ کہے کہ 'آہستہ خرام بلکہ مخرام زیرِ پایت ہزار جان ست' تو ہر طرف سے صدا آتی ہے کہ یہ عہدِ جدید ہے، اس میں قرونِ وسطیٰ کی اخلاقیات کا راگ الاپنا بے وقت کی شہنائی ہے، اسے خاموش ہی رہنا چاہیئے۔ لیکن ہم بہرحال اس کے قائل نہیں کیونکہ اگر یہ نقطۂ نظر تسلیم کر لیا جائے تو پھر مذہب بھی عہدِ وسطیٰ کا ایک تصورِ محض بن کر رہ جائے گا اور اسلام کے بارے میں تو یہ کہا ہی جاتا ہے کہ وہ عہدِ جدید کے تقاضوں کا ساتھ نہیں دے سکتا، اس نے قبائلی زندگی کے سماجی و معاشی ماحول میں جنم لیا تھا، اس کی سماجی و اخلاقی اقدار بھی قبائلی زندگی کے تقاضوں سے ہم آہنگ ہیں، آج اس خلائی عہد میں ان اقدار کو اپنانے کا مطلب یہ ہوگا کہ انسان صدیوں پیچھے چلا جائے۔

ہمیں حیرت اُن لوگوں پر نہیں ہوتی جو کائنات سے متعلق الحادی نقطۂ نظر رکھتے ہیں یا نظریۂ ارتقا کے ماننے والے ہیں، حالانکہ اب سائنس کا رویہ بھی آفرینشِ کائنات سے متعلق بدلتا جا رہا ہے اور بڑے بڑے دیانتدار فلسفی سائنسداں بھی کائنات کی کہنہ کتاب کے پہلے اور آخری صفحے کے سلسلے میں تذبذب میں پڑے ہوئے ہیں۔ ہمیں حیرت تو ان پر ہوتی ہے

جو اپنے آپ کو مسلمان کہتے ہیں اور پھر اسلامی عقائد اور اسلام کے سماجی و اخلاقی اقدار کو ایک نظام کہنہ کی آواز بازگشت کا نام دیتے ہیں ۔ اُن کا خیال ہے کہ اسلامی عقائد و اقدار موجودہ زمانے کی ترقی کی دوڑ میں ان کی کوئی مدد نہیں کر سکتے ۔ ہم ان کے اس ذہنی رویے اور فکری ارتداد سے متفق نہیں ہیں ۔ ہمارا خیال ہے کہ اسلامی عقائد و اقدار سے زندگی میں حُسن ، توازن اور اعتدال پیدا ہوتا ہے اور یہی انسانیت کی جان ہے ، یہ نہیں تو انسان خواہ وہ کتنی ہی ترقی کیوں نہ کرلے ، حیوان سے بدتر ہے ۔ وہ ترقی بے معنی ہے جو انسان کو انسانیت سے عاری کر دے ، زندگی کی وہ صبا رفتاری زندگی کی تباہی و بربادی ہے جو مروت ، محبت اور صلہ رحمی کے جذبات کو فنا کر دے ، وہ خلائی انسان انسانیت کے لئے ایک مصیبت اور بلا ہے جو انسان کے باطنی تقاضوں سے آشنا نہ ہو ۔

لیکن آج وہ مسلمان بھی جو اپنی نمازوں میں یہ دعا مانگتے ہیں کہ " رَبَّنَا اٰتِنَا فِی الدُّنْیَا حَسَنَۃً وَّ فِی الْاٰخِرَۃِ حَسَنَۃً " عام طور پر دنیا کی دولت ہی کمانے پر نظر رکھتے ہیں اور عملاً دعا کا یہی حصہ ان کے پیش نظر ہوتا ہے ، غالباً ان کے اس ذہنی رویہ میں بھی موجودہ زمانے کی مادی ترقی کے تصور کا دخل ہے ، اور وہ بھی ہمہ وقت اسی دنیا کو حاصل کرنے کی فکر میں مشغول ہیں ۔ یہ بات ہم عوام میں بھی پاتے ہیں اور خواص میں بھی ، اَن پڑھ یا کم پڑھے لکھے لوگوں میں بھی دیکھتے ہیں اور علمار اور دانشوروں کے طبقے میں بھی ، مدرسوں میں بھی اور خانقاہوں میں بھی ۔ اللہ اور آخرت پر ایمان مسلمان ہونے کے لئے ضروری ہے ، زبان سے تو ہم اس کا اقرار کرتے ہیں ، لیکن دل کی گہرائیوں میں شاید ہم اِس کو اترنے نہیں دیتے کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ ہمارا ذہنی رویہ اور ہمارے اعمال سب کے سب ہماری آخرت فراموشی کے غماز ہیں اور ہمیں اس کی فکر نہیں کہ ہم خدا کے سامنے جوابدہ ہیں ، ورنہ ہمارے اعمال ایسے ضرور ہوتے جو ہمارے سفر آخرت میں زادِ راہ کا کام دیتے اور اپنی نمازوں میں جب ہم دعا مانگتے تو ہمارا مقصود دنیا اور آخرت دونوں کی بھلائی ہوتی ۔

مسلمانوں کے چہروں پر اگر دیکھنے والی آنکھ ہوتی اور اُن کے سینوں میں اگر محسوس کرنے والے دل ہوتے تو وہ اپنے عقیدے اور عمل کا یہ تضاد صاف دیکھ سکتے اور اس سے پیدا ہونے والی خرابیوں کو شدت سے محسوس کر سکتے۔ مگر افسوس کہ آنکھیں ہیں مگر وہ دیکھ نہیں سکتے، دل ہے مگر وہ محسوس نہیں کر سکتے۔ یہ کیسا انقلاب ہے اور کیسی زبوں حالی!

عام طور پر مسلمانوں کی انفرادی اور اجتماعی، دونوں طرح کی زندگی میں عقیدے اور عمل کا یہ تضاد نظر آتا ہے۔ ہاں کچھ اللہ کے بندے ایسے ضرور ہیں جو کسی حد تک اس سے مستثنیٰ ہیں، اور ایسے تو خال خال ہی ہوں گے جن کے یہاں عقیدے اور عمل میں کامل ہم آہنگی ہو۔ عام فضا وہی ہے جس کا ہم نے ذکر کیا اور یہ صورت فرد اور جماعت دونوں کی اخلاقی و روحانی زندگی کے لئے تباہ کن ہے۔ فرد کو لیجئے تو زندگی کے مادی فوائد حاصل کرنے میں وہ اس طرح دل و جان سے لگا ہوا ہے کہ نہ تو اُسے اس کا ہوش ہے کہ عزیزوں اور قرابت داروں کے کیا حقوق ہیں، نہ اُس کی فکر کہ پڑوسیوں، مسکینوں، یتیموں اور مسافروں سے متعلق اس کی کیا ذمہ داریاں ہیں۔ مسجدوں میں نمازیوں کی تعداد بہت ملتی ہے جہاں وہ اپنے پیدا کرنے والے کے حضور میں کامل عبودیت و اطاعت کی تصویر نظر آتے ہیں، لیکن مسجد سے باہر اپنے عمل سے اُسی خالق اور پالن ہار کے احکام سے روگردانی کرتے ملتے ہیں جس کے حضور میں ابھی چند ساعت پہلے وہ اپنی بندگی کا ثبوت دینے حاضر ہوئے تھے۔ غرض نمازی ہو یا غیر نمازی، ہر شخص کے دل سے گویا نیکی کرنے کا خیال اٹھ گیا ہے، کوئی کام نہیں جو خود غرضی سے خالی ہو، قرابت داری اور دوستی کا کوئی پاس نہیں، عزیزوں، دوستوں اور ہم چشموں کی رسوائی پر خوشیاں منائی جاتی ہیں، بھائیوں کی پریشانی سے دل خوش ہوتا ہے اور پڑوسیوں سے یا تو حسد کیا جاتا ہے یا ان کے دکھ درد کی طرف سے آنکھیں بند رکھی جاتی ہیں، مسکینوں کو نظر انداز کرتے ہیں اور یتیموں کا مال کھانے میں کوئی دریغ نہیں، سائلوں کو دھتکارتے ہیں اور مسافروں اور جہانوں کو ایک بوجھ سمجھتے ہیں۔ یہ سب نئے دور اور اس کی

ق رفتار ترقی کی برکتیں ہیں۔

غریب اور ان پڑھ مسلمانوں میں تو ممکن ہے کچھ نیک دل اور خدا ترس بھی
جائیں لیکن عالموں اور دانشوروں، زاہدوں اور صوفیوں اور امیروں اور مترفوں کا
ال تو نہایت ابتر ہے۔ علم و دانش، زہد و عبادت اور امیری و مرفہ الحالی کا تقاضا تو یہ
تھا کہ ان کے حاملین میں عجز و انکساری، محبت و رافت، سخاوت و فیاضی، حلم و
مروت اور خدا کی ممنونیت اور شکر گزاری کا جذبہ ہوتا۔ لیکن ہم ان میں اِن اخلاق حمیدہ
کے بجائے تفاخر و حسد، رشک، ضد، جاہ پرستی، حبِ مال، فضول گوئی، قساوت قلبی
خود غرضی اور خدا کی ناشکری زیادہ پاتے ہیں۔ ان میں سے ہر شخص اس غلط فہمی میں
مبتلا ہے کہ وہ جو کچھ کرتا ہے، خدا کی خوشنودی حاصل کرنے کے لئے کر رہا ہے لیکن حقیقت
یہ ہے کہ وہ اپنی زبان، اپنے قلم، اپنے زہد، اپنی عبادت اپنی دولت کے زور سے زیادہ سے زیادہ
دنیا کما لینا چاہتا ہے۔ ان میں سے ہر شخص حاکمان وقت اور حاملین اقتدار کی وظیفہ
خواری کے لئے بے چین نظر آتا ہے۔ عجیب معاملہ ہے کہ اس دور میں غرور، جاہ پرستی
حبِ مال اور ریاکاری جیسے اخلاقی امراض سب سے زیادہ عالموں، دانشوروں،
صوفیوں اور خوشحال اور مطمئن لوگوں کے طبقے میں پائے جاتے ہیں، مسلم معاشرہ کی
کیسی بھیانک تصویر ہے یہ!

اجتماعی سطح پر دیکھئے تو اس تصویر کے خطوط اور نمایاں نظر آتے ہیں۔ دوسری
جنگ عظیم کے بعد مسلم دنیا میں استعماری طاقتیں کمزور ہونی شروع ہوئیں اور رفتہ رفتہ
ایک ایک کر کے مسلمان ملکوں کو سیاسی آزادی ملی، اِدھر پٹرول کی دریافت کے بعد
ان ملکوں میں بیداری کے آثار پیدا ہوئے۔ لیکن قومی سطح پر مسلم اقوام کو آزادی اور
خوشحالی کی جو دولت میسر آئی اسے انھوں نے اپنے جماعتی اختلافات اور قومی منافسات
پر بے دریغ خرچ کیا۔ غرض جو اخلاقی انحطاط شخصی سطح پر تھا وہ قومی و اجتماعی سطح
پر اور بھی زیادہ خوفناک صورت میں ظاہر ہوا۔ استعماری طاقتوں کی معاشی و نظریاتی یلغار
کے باوجود مسلم ممالک اپنے باہمی رشک و حسد، غرور و انانیت، خود غرضانہ قومی مفا

اور بعض اوقات شخصی عزائم کے تصادم کا شکار ہوئے اور اس سلسلے میں اسلامی اخلاق واقدار کا انھیں کچھ پاس نہ رہا۔ ان میں سے ہر ملک اسلام، کتاب اور سنت کا نام بڑے فخر سے لیتا ہے، لیکن اپنی قومی انانیت اور اپنے اجتماعی غرور میں ایسا مبتلا ہے کہ عہد جاہلی کی یاد تازہ ہوجاتی ہے۔

ایران و عراق کی موجودہ جنگ ہی کی مثال لیجیے۔ سب کچھ جانتے بوجھتے ہوئے کہ اسلام دشمن طاقتیں ہر طرف منہ کھولے کھڑی ہیں۔ یہ دونوں ملک جو مسلمان ہیں اور پڑوسی ہیں۔ محض اپنی انانیت اور اپنے سیاسی لیڈروں کے شخصی عزائم کی بدولت ایک دوسرے سے دست وگریباں ہیں اور ایسی احمقانہ جنگ لڑ رہے ہیں جس میں دونوں کا خسارہ اور دونوں کی ایسی تباہی ہے کہ اب ایک عرصہ تک ان کا سنبھلنا ناممکن اور فوجی وصنعتی استحکام وترقی کے میدان میں استعماری طاقتوں کا دست نگر رہنا ان کا مقدر ہے۔ ہمیں تو اس جنگ میں عہد جاہلی کے عرب قبائل کی اُن لڑائیوں کی خوبُو محسوس ہوتی ہے جو اونٹوں کے بڑھنے بڑھانے اور پانی کے پینے پلانے پر ہوا کرتی تھیں، اور برسوں چلا کرتی تھیں۔ ایران میں علماء بھی ہیں اور مجتہدین بھی، امراء بھی ہیں اور دانشور بھی، اسی طرح عراق میں عالم بھی ہیں اور مجتہد بھی، امیر بھی اور دانشور بھی، لیکن اس وقت سب کے سب قومی عصبیت وانانیت کے نشے میں چور نظر آتے ہیں اور اپنے اسی رویے کو اسلام کی سب سے بڑی خدمت تصور کرتے ہیں، گویا اجتماعی طور پر قوم کی قوم یہ سمجھ بیٹھی ہے کہ وہ کوئی بڑا دینی فریضہ انجام دے رہی ہے جو فی سبیل اللہ ہے اور اُسے رضائے الٰہی حاصل ہے۔

ببیں تفاوت رہ از کجاست تا بکجا

سب سے زیادہ افسوس کی بات یہ ہے کہ بعض تنگ نظر اور متعصب حلقوں نے ایران اور عراق کی اِس برادر کُشی کو عرب وعجم اور شیعہ سُنّی جنگ بنا دیا ہے، حالانکہ اگر تہ میں اترئے اور مغرب سے لے کر مشرق تک مُسلم حکومتوں اور حکمرانوں کو دیکھیے تو سب کے سب استعماری تہذیب وتمدن کو اس دور کی سب سے بڑی دینی تصور

...تے ہیں، اسی کے طرز زندگی کو اپنائے ہوئے ہیں، ان میں سے کچھ ایسے ہیں جو منافقت ...م لے کر اسلام کا نام زور سے لیتے ہیں، لیکن زندگی غیر اسلامی گذارتے ہیں، ...وتیں اور حکمراں درحقیقت اسلام کو اپنے سیاسی مقاصد کے لئے استعمال کرتے ہیں اور کچھ ایسے ہیں جو استعماری طاقتوں کے نظریاتی، سیاسی اور معاشی مقاصد کا آلۂ کار ہیں اور وہ کھل کر اپنی اسلام دشمنی اور ملت کشی کا مظاہرہ کرتے ہیں۔

مسلمانوں کو اللہ کی رحمت سے مایوس نہیں ہونا چاہیئے اور ہم بحمد اللہ مایوس نہیں، لیکن اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ انسان کو اتنا ہی ملتا ہے جتنے کے لئے وہ کوشش کرتا ہے، یعنی قانونِ قدرت یہی ہے کہ انسان کو اگر اپنی حالت بدلنے کی پروا ہے اور وہ اس کے لئے صحیح خطوط پر کوشش کرتا ہے تو قدرت بھی اس کی مدد کرتی ہے۔

افسوس کہ مسلمانوں میں خدا اور رسولؐ کے بتائے ہوئے لائحہ عمل کے مطابق اپنی موجودہ حالت کو بدل دینے کی نہ تو کسی پُرخلوص خواہش کے آثار نظر آتے ہیں اور نہ ایمان ویقین اور اخلاص ونیک نیتی کی پوری طاقت کے ساتھ کوئی سعی وکوشش ملتی ہے۔ ہم سمجھتے ہیں کہ اخلاقی و روحانی انتشار اور ایمان واخلاص ایک جگہ جمع نہیں ہو سکتے اور اس وقت امت اسلامیہ کا سب سے بڑا المیہ یہی ہے۔

ہم یہ بھی جانتے ہیں کہ اپنی عددی قوت، مادی دولت اور وسائل وذرائع کے اعتبار سے آج اسلامی دنیا اتنی کمزور اور درماندہ نہیں ہے جتنی کہ وہ اس وقت تھی جب کہ تاتاریوں نے اس کے ایک وسیع وعریض حصے کو روند کر رکھ دیا تھا اور عام مسلمانوں کی معاشی وسیاسی تباہی وبربادی کے ساتھ اخلاقی تباہی وبربادی کا یہ عالم تھا کہ اس زمانے میں ہر طرف مسلمان یہ کہتے پھرتے تھے کہ ”ہر بات مان لو، لیکن جب یہ کہا جائے کہ کسی معرکے میں تاتاریوں نے شکست کھائی تو اس بات کا یقین نہ کرو!“ یہ تیرہویں صدی عیسوی کی بات ہے لیکن اس صدی کے ختم ہوتے ہوتے صورت حال بدل چکی تھی اور صنم خانے ہی سے کعبہ کے پاسباں پیدا ہونے لگے تھے۔ یہ انقلاب حال کیسے ہوا۔ دنیا کو آج تک اس پر حیرت ہے۔ لیکن جاننے والے جانتے

ہیں کہ اتنے بڑے تاریخ ساز انقلاب کے پیچھے دنیوی اسباب میں سے صرف ایک سبب تھا جس نے ہوا کا رُخ بدل دیا اور وہ سبب یہ تھا کہ پے بہ پے فوجی شکستوں، شہروں اور آبادیوں کی مسلسل تباہی، بے شمار انسانوں کے وحشت ناک قتل عام اور تہذیب وتمدن کی بے مثال تاخت وتاراج کے باوجود، مسلمانوں کا اعتماد خدا پر قائم رہا وہ اپنے عقیدے اور ایمان پر جمے رہے اور ان کی روحانی طاقت برقرار رہی، ایمانی ارتداد تو دور کی بات ہے، ایک لمحہ کے لیے بھی ان میں نہ تو تہذیبی ارتداد اپنی جگہ بنا سکا اور نہ ذہنی ارتداد، اور ان سب چیزوں نے مل کر اجتماعی طور پر اُن کو اخلاقی انتشار میں مبتلا ہونے سے محفوظ رکھا۔ یہی وجہ تھی کہ اُس وقت جو لوگ مُسلم معاشرہ کا نمک تھے وہ خراب نہیں ہوئے، اور یہ وہ لوگ تھے جنھیں ہم اہلِ دل کہتے ہیں۔ ان میں امیر بھی تھے اور وزیر بھی، عالم بھی تھے اور صوفی بھی، عابد و زاہد بھی تھے اور واعظ بھی۔ یہی وہ لوگ تھے جنھوں نے اپنے فکر وعمل کی شمع اس گھٹا ٹوپ اندھیرے میں روشن رکھی اور اس کا نتیجہ یہ دیکھنے میں آیا کہ تھوڑے ہی عرصے میں انھوں نے تاتاریوں کو من حیث القوم مسلمان بنا لیا۔ اس طرح مسلمان جس قوم کے ہاتھوں فوجی سطح پر شکست کھا چکے تھے اور ایسی شکست کہ معلوم ہوتا تھا کہ اب اسلام کے دن پورے ہو چکے۔ انھوں نے اسی قوم کو اپنی اخلاقی وروحانی قوت سے زیر کر لیا۔

انیسویں صدی اور بیسویں صدی کے نصف اول کی طویل مدت میں پہلے تو مسلمانوں کے سیاسی زوال کا آغاز ہوا اور پھر انھیں مغربی اقوام کے ہاتھوں ذلت ونکبت کا سامنا کرنا پڑا۔ سیاسی محکومی کے ساتھ ان کے ایک طبقے میں ذہنی محکومی بھی در آئی جو رفتہ رفتہ ذہنی وتہذیبی ارتداد میں مبتلا ہو گیا۔ خود مسلمانوں کا معاشرہ دو ایسے حصوں میں تقسیم ہو گیا جو فکری وعملی سطح پر ایک دوسرے سے متخالف ومتصادم رہا۔ اس صورت حال نے معاشرہ کے دونوں حصوں میں اخلاقی وروحانی بحران کی کیفیت پیدا کر دی، گویا اس بار مسلمانوں نے فوجی وسیاسی سطح پر شکست وہزیمت کے ساتھ اخلاقی وروحانی سطح پر بھی مات کھائی، تاتاریوں کے حملے کے مقابلہ میں مغربی اقوام کے حملے کی نوعیت مختلف تھی، یہ بالکل

ایک دوسری قسم کا چیلنج تھا اور انھیں اس چیلنج کا مقابلہ اسی سطح پر کرنا چاہیئے تھا، کہیں کہیں مقابلے کی کوشش ضرور ہوئی لیکن مجموعی طور پر یہ نہایت کمزور ثابت ہوئی۔ مسلمانوں میں جو امیر تھے، صاحب ثروت وحیثیت تھے، عالم ودانشور تھے، ان کی بڑی تعداد مرعوبیت کا شکار ہو کر رہ گئی اور اُن میں عقیدے کی وہ صلابت، خدا پر گہرے اعتماد کی فعالیت اور اخلاص و اخلاق کی وہ ایجابی قوت باقی نہ رہی جو انھیں روحانی انتشار سے محفوظ رکھ سکتی۔ اُن میں جو عابد وزاہد اور صوفی تھے ان کی بھی بڑی تعداد خود اپنے مزاج خانقاہی کی انفعالی کیفیات میں مبتلا رہی۔ اس طرح اہل دانش اور اہل دل دونوں مسلمانوں کے اخلاقی انحطاط وانتشار کی علامت بن گئے، اس لئے وہ اخلاقی اعتبار سے نہ تو مسلمانوں کو انفرادی طور پر متاثر کر سکے اور نہ اجتماعی طور پر مسلم معاشرہ کو اخلاقی بگاڑ سے بچا سکے۔

اور اب دوسری جنگ عظیم کے بعد جب عالم اسلام کو سیاسی محکومی سے نجات ملی ہے اور دنیا کے نقشے پر پینتالیس سے زیادہ آزاد مسلم مملکتیں وجود میں آچکی ہیں اور ان کے وسائل بھی کچھ ایسے محدود نہیں ہیں بلکہ ان میں سے بعض ایسی مملکتیں ہیں جو بے پناہ وسائل کی مالک ہیں اور ان میں اہل دانش کی بھی کمی نہیں اور ہمارا خیال ہے کہ ان ملکوں میں اہل دل بھی ہوں گے، تو پھر سوچنے کی بات ہے کہ کیوں انقلاب حال کی کوئی ایسی صورت نظر نہیں آتی جس سے مسلمانوں کے ایک خوش آیند مستقبل کی نشاندہی ہو۔ کہا جاتا ہے کہ مصیبتوں سے قلوب کا تزکیہ ہوتا ہے اور خوشحالی بھی اللہ کی بڑی نعمت ہے کہ افلاس ومحرومی کی کوکھ سے بہت سی اخلاقی خرابیاں جنم لیتی ہیں لیکن مسلمانوں کے معاملہ میں ہم یہ دیکھتے ہیں کہ نہ تو مصائب وآلام سے اُن کے دلوں کی تطہیر ہوتی ہے اور نہ خوشحالی وفارغ البالی ہی سے اُن کے اخلاق بہتر ہوتے ہیں۔ خدا را کوئی ہمیں سمجھائے کہ یہ کیا معمہ ہے اور یہ کیا بھید ہے جو کسی طرح کھلتا ہی نہیں۔

ہم نے اوپر جو کچھ لکھا ہے وہ بڑی دردمندی اور حسرت وآرزو کے گہرے جذبات کے ساتھ لکھا ہے، ہمیں رہ رہ کر حافظ شیرازی کا یہ شعر یاد آتا ہے اور جی چاہتا ہے کہ ہم ہر مسلمان کو، خواہ وہ کسی طبقے کا ہو جھنجھوڑ جھنجھوڑ کر سنائیں کہ

گوئے توفیق وکرامت درمیاں افگندہ اند ٭ کس بمیداں درنمی آید سواراں راچہ شد

اور اُن سے پوچھیں کہ ہمارے عالموں اور دانشوروں، قائدوں اور رہنماؤں، امیروں اور وزیروں، عابدوں اور صوفیوں کی صفوں سے کیا ایسے فعال، باحمیت اور بااخلاص اہل دل نہ اٹھیں گے جو ظاہری نام ونمود، عہدہ ومنصب جاہ ومرتبت، لذت وراحت اور مادی وجسمانی ترغیبات کو بے حقیقت سمجھیں اور اس کارزار ہستی میں بے خطر کود پڑیں تاکہ انسانیت کی کشتی جو مغربی تہذیب کے بحران وانتشار کے بھنور میں پھنس کر، ڈگمگا [illegible] سلامتی کے ساتھ کنارے جا لگے [illegible]

اسلامی قانون

یہ بات حیرت اور دلچسپی سے خالی نہیں کہ آج جبکہ سائنس اور ٹیکنولوجی کی دنیا تسخیر فطرت کے محیر العقول کارنامے انجام دے رہی ہے، اسی دنیا میں اسلامی قانون، خصوصاً اسلام کے تعزیری قانون کے مطالعہ کی طرف غیر مسلم سماجوں نے توجہ کی ہے۔ خاص طور پر یوروپ اور امریکہ میں ماہرین قانون کی دلچسپی اس سلسلے میں روز افزوں ہے۔ ہمارے ملک میں بھی سنجیدہ اور غیر متعصب ماہرین قانون نے اس کا مطالعہ شروع کر دیا ہے۔ ایسا کیوں ہے؟ اور کیا بات ہے کہ ابھی کل تک قانون کے جس نظام کو تہذیب و تمدن کے نہایت ابتدائی دور کا نظام قانون کہکر حقارت سے نظر انداز کر دیا جاتا تھا، آج وہی ماہرین قانون کی توجہ کا مرکز بنتا جا رہا ہے اور وحشیانہ جرائم کی ماری متمدن دنیا جو اپنی کم نگاہی کے سبب اپنے آپ کو تمدن کی ترقی کے آخری مرحلے میں سمجھتی رہی ہے، اس نظام میں اپنے درد کا مداوا تلاش کر رہی ہے؟ یہ معاملہ خود مسلمانوں سے بھی جو تقریباً پچھلے دو تین سو برس سے احساس کمتری اور ایمان و یقین کے بحران میں مبتلا ہیں، غور و فکر کا طالب ہے۔

ابھی حال ہی میں ہمیں اسلام کے تعزیری قانون کی معنویت کے موضوع پر ہندوستان کے مشہور قانون داں بار کونسل آف انڈیا کے ڈاکٹر مادھوا مینن کی تقریر سننے کا موقع ملا۔ اپنی تقریر میں انھوں نے انگلستان اور امریکہ کے قانون فوجداری کی جس کی ایک شکل ہندوستان میں بھی رائج ہے، خامیوں کا ذکر کیا اور ان ملکوں میں بڑھتے ہوئے جرائم کی طرف توجہ دلاتے ہوئے

یہ تصور بھی کیا کہ اِن ملکوں کے قانونِ فوجداری میں کچھ بنیادی کمزوریاں ہیں جن سے جرائم کم نہیں ہوتے بلکہ بڑھتے جا رہے ہیں، انھوں نے معاشی اور سماجی عوامل کو بھی اہمیت دی، لیکن اُن کا خیال تھا کہ مذہب و اخلاق یا کسی ایسے فلسفیانہ ضابطۂ حیات سے گہرے تعلق یا جذبۂ وفاداری کے بغیر جس سے انسان کا ضمیر بیدار ہو، اعمالِ انسانی کو سیدھے راستے پر نہیں ڈالا جا سکتا۔ اُن کا یہ بھی خیال تھا کہ اس سلسلے میں اُس ضمیر پر زیادہ بھروسہ کیا جا سکتا ہے جس کے زیر و بم کے تاروں کو کسی مذہبی عقیدہ کی مضراب سے چھیڑا گیا ہو، کیونکہ اس صورت میں انسان کا معاملہ اُس ماورائی قوت سے ہوتا ہے جس میں کسی سیاست کو دخل نہیں ہوتا۔

مغرب میں انقلابِ فرانس اور صنعتی انقلاب کے بعد جس طرح کا سماج رفتہ رفتہ بنا اُس میں مذہب کو اس طرح کا دیس نکالا تو دیکھنا نہیں نصیب ہوا، جیسا کہ اشتراکی انقلاب کے بعد سوویٹ یونین اور دوسرے ملکوں میں دیکھنے میں آیا، لیکن مادیت کے غلبہ نے اتنا زور باندھا کہ مذہب روزمرہ کی زندگی میں برتی جانے والی اخلاقی اقدار کے سرچشمے کی حیثیت سے باقی نہ رہ سکا اور مغرب کے سماج میں اضافیت کی تمام شکستہ پائیوں کے ساتھ "سیکولر" اقدار ہی کا بول بالا رہا۔ تجربہ سے معلوم ہوا کہ مغرب نے اپنا آشیانہ جس شاخِ نازک پر بنایا تھا اس کو آج مذہب و اخلاق کے سہارے کی اشد ضرورت ہے۔ زندگی کی تلخ حقیقتوں نے مغرب پر یہ بھی واضح کر دیا ہے کہ قانون، مذہب اور اخلاق تینوں کا باہمی خوشگوار رشتہ سماج میں امن و امان، نظم و ضبط اور عمومی خوشحالی اور اطمینان کے لیے ناگزیر حد تک ضروری ہے۔ تو د ہمارے ملک میں بھی صورتِ حال یہی ہے اور ۱۸۶۰ء کے بعد جس قانون کو یہاں اپنایا گیا تھا، وہی آزادی کے بعد بھی سب سے زیادہ مفید، نتیجہ خیز اور ترقی پسندانہ سمجھا جاتا ہے، حالانکہ یہ قانون اور اس سے متعلق عدالتی طریقِ کار یکسر ناکام ثابت ہو چکے ہیں۔ دیکھنے میں یہ آتا ہے کہ بسا اوقات بڑے سے بڑا مجرم، بڑے سے بڑا قاتل، سنگین جرائم اور قتل کے بعد بھی مطمئن رہتا ہے کہ خود ملک میں رائج قانون اور عدالتی طریقِ کار ہی اُسے بچا لے گا۔ کم مجرم قیدی ایسے ہوں گے جو قید و بند کی لمبی سزا کے مقابلے میں مر جانا پسند کرتے ہوں اور اکثر یہ دیکھنے میں آتا ہے کہ لمبی سزا کے بعد بہت سے مجرم اور بھی سخت دل اور شقی القلب بن جاتے ہیں اور قید خانے سے باہر آ کر سنگین تر جرم کا ارتکاب

کرتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ کسی نظام قانون کا نتیجہ اگر یہ نکلے تو اس نظام قانون پر کہاں تک اعتبار اور اعتماد کیا جاسکتا ہے ۔

مغرب کے نظام قانون میں ساری توجہ اس پر ہے کہ قانون کے ذریعہ جرائم کا انسداد ہو، اس میں اس کا لحاظ نہیں کیا گیا ہے کہ قانون کے ذریعہ انسداد کی نوبت آنے سے پہلے ہی تدارک کی تدبیریں بھی ہوسکتی ہیں۔ اس میں ایسی کوئی صورت نظر نہیں آتی کہ خود اندر سے کوئی قوت، کوئی آواز انسانی اعمال کو کنٹرول کرتی رہے۔ یہ بات ظاہر و باہر ہے کہ محض سزائے موت یا قید و بند کی لمبی سزا کا خوف ہی انسداد جرائم کے لئے کافی نہیں ہے۔ اور ضروری ہے کہ اس سلسلے میں قانون کے ساتھ کسی مذہبی عقیدہ کے اخلاقی محرکات بھی وابستہ ہوں۔ ہمیں پوری ذمہ داری کے ساتھ یہ احساس ہے کہ چونکہ اسلام کا تعزیری قانون مذہبی و اخلاقی محرکات پر مبنی ہے اس لئے غیر مسلم ساجوں کو بھی آج کے دور میں اس کی گہری معنویت کا احساس ہو چلا ہے۔ اسلامی قانون میں اصلاح اور اخلاقی بحالی کا فلسفہ کارفرما ہے اور اسلام کے قانون میں تدارک کی تدابیر کا بھی لحاظ رکھا گیا ہے، اس وقت مغرب کے ماہرین قانون انھیں چیزوں کی تلاش میں ہیں، اس لحاظ سے بھی اِس نظام قانون کی معنویت کا احساس روز افزوں ہے ۔

اسلام نے صاف صاف بتا دیا ہے کہ کون سی چیزیں ممنوع ہیں اور کون سی چیزیں معروف ہیں۔ ان کے بیچ میں واجب، مباح اور مکروہ اعمال کی قسمیں ہیں۔ اس طرح منکرات اور معروفات کے بیچ میں اعمال کی جو قسمیں ہیں ان میں محتاط انسانوں کے لئے اپنے طور پر، نافذ قانون کے خوف سے نہیں، اخلاقی و روحانی ترقی کے بہت مواقع ہیں۔ اس طرح ایسے اعمال جن پر سزا اور شرعی حد کا نفاذ ہو بہت ہی کم رہ جاتی ہیں۔ پھر اس سلسلے میں شہادت کا جو اصول اور قانون ہے وہ اتنا سخت ہے کہ جج یا قاضی کے اختیار تمیزی کی بہت کم گنجائش رہ جاتی ہے۔ اس طرح اس نظام قانون میں قوی رجحان اس طرف ہے کہ جرم اور مجرم دونوں کے سلسلے میں معروضی طور پر معاملہ یقین کی حد تک پہنچ جائے اور پھر ضروری سزا دی جائے یا حد جاری کی جائے ۔ آج یہ فرض کر لیا گیا ہے کہ قانون بنا دینے سے جرائم ختم ہو جائیں گے۔ لیکن دیکھنے میں یہ آتا ہے کہ قانون بنتے رہتے ہیں اور جرائم بڑھتے رہتے ہیں، نتیجہ یہ ہے کہ قانون کا احترام دلوں میں باقی نہیں رہا ہے۔ لوگ سمجھتے ہیں کہ قانون کی خلاف ورزی

کا مداوا قانون ہی کے ذریعہ کیا جا سکتا ہے، پھر یہ کہ فرد خود اپنے فعل کا ذمہ دار ہے، اس پر کوئی اخلاقی اور سماجی ذمہ داری نہیں ہے۔ اسلام میں بھی فرد ہی بنیادی طور پر اپنے اعمال کا ذمہ دار ہے لیکن جرائم کی صورت میں ایک لحاظ سے دیت اور معاوضہ کی گنجائش رکھ کر اسلامی قانون نے اجتماعی ذمہ داری کا عنصر بھی اپنے اندر شامل کر لیا ہے۔ اس کے علاوہ مظلوم کو ایک حد تک معاف کر دینے کا اختیار بھی ہے۔ الغرض اسلام کے قانون فوجداری کی روح یہ ہے کہ مجرم کو یہ معلوم رہے کہ جرم کی سزا ضرور ملے گی جھوٹی شہادتیں اور قانونی داؤں پیچ اُسے بچا نہیں سکتے۔ بے گناہ محفوظ رہیں گے۔ فرد کی اصلاح اور اخلاقی بحالی بھی قانون کی ذمہ داری ہے۔ قانون کا منشا محض یہ نہیں ہے کہ کوئی جرم کرے تو سزا ملے بلکہ یہ بھی ہے کہ قانون کی خلاف ورزی کرنے والے کو یہ معلوم رہے کہ چونکہ اس کا جرم اخلاقی اور سماجی جرم ہے اس لئے وہ سزا سے بچ نہیں سکتا۔ پھر چونکہ قانون کی خلاف ورزی یا جرم مذہب اور عقیدہ کی خلاف ورزی یعنی گناہ ہے، اس لئے اُسے خدا کے سامنے بھی جوابدہ ہونا ہے، اسلامی نظام قانون کا یہ وہ تدارکی پہلو ہے جو خود اپنی جگہ اعمالِ انسانی کو متاثر کرتا رہتا ہے۔

اس نقطۂ نظر سے اسلام کے تعزیری قانون کا جائزہ لیا جائے تو ماننا پڑے گا کہ حقوق انسانی کی جمہوری اقدار اور سماجی انصاف کے جدید معیار دونوں لحاظ سے اسلام کا قانون جمہوری بھی ہے اور جدید بھی۔ افسوس ہے کہ مذہبی تعصب اور گروہی تنگ نظری کے سبب مغرب کی عیسائی دنیا نے اسلام کے ساتھ قدامت اور پسماندگی کا جو رشتہ جوڑ دیا تھا، اُسے اہل مشرق نے صحیح سمجھا، اور غلامی کے دور میں یہ بات ذہنوں میں اس طرح راسخ ہو گئی کہ غیر مسلم تو غیر مسلم، بہت سے جدید تعلیم یافتہ مسلمان بھی یہی سمجھنے لگے اور یہ بات بھلا دی گئی کہ غلاموں کی بصیرت پر بھروسہ نہیں کیا جا سکتا کیونکہ سیاسی محکومی کے خاتمہ کے بعد بھی عرصہ تک محکوم قومیں ذوق حسن و زیبائی سے محروم رہتی ہیں۔ مقلد مذہب ہی میں نہیں پائے جاتے، مقلد جدید افکار کی دنیا میں بھی ملتے ہیں، اس ذہنی غلامی کا سلسلہ دراز ہوتا ہے اور ایسے غلام اور ایسے مقلد انھیں چیزوں کو حسین اور زیبا کہتے ہیں جنھیں ان کے آقا اور ان کے "پیر و مرشد" حسین اور زیبا کہتے ہیں۔ ہم اہل مشرق، مسلم اور غیر مسلم سب، جس قدر جلد اس ذہنی غلامی سے آزاد ہو جائیں اسی قدر یہ ہمارے حق میں مفید اور بابرکت ہے۔

اپریل ۱۹۸۱ء

اصلاح و تجدد کے حامی

اور

اُن کی الجھنیں

عہد حاضر میں دنیائے اسلام میں اصلاح و تجدد کی تحریکیں بھی اٹھیں اور کئی مکتب خیال بھی وجود میں آئے، ایسی شخصیتیں بھی پیدا ہوئیں جو اپنی ذات سے خود ایک انجمن اور ایک تحریک تھیں، لیکن ان شخصیتوں اور تحریکوں سے مُسلم معاشرے میں اصلاح و تجدد کا جو کام ہونا چاہیئے تھا وہ نہیں ہوا اور اس کے جو نتیجے نکلنے چاہئیں تھے وہ نہیں نکلے اور مُسلم معاشرے قدیم اور جدید کی ایسی کشمکش میں مبتلا ہو گئے جس کی گود میں ذہنی و فکری انتشار اور معاشرتی و اخلاقی بحران ہی پرورش پاتے رہے۔ آیئے دیکھیں کہ ہماری یہ بات کہاں تک صحیح ہے اور اگر کسی حد تک صحیح ہے تو اس کے کیا اسباب ہیں۔ لیکن اس سے پہلے یہ جان لینا ضروری ہے کہ اس موقع پر ہم ساری دنیائے اسلام کی تحریکوں اور تجدد پسند شخصیتوں کا جائزہ نہیں لیں گے، صرف چند مخصوص رجحانات اور شخصیتوں ہی کا ذکر کریں گے۔

تاریخ اسلام میں جس دور کو جمود و انحطاط کا دور کہا جاتا ہے اُس کا آغاز تیرہویں صدی میں منگولوں کے حملوں سے ہوتا ہے اور کوئی پانچ سو برس تک قائم رہتا ہے۔ پھر اٹھارویں صدی میں ہمیں جمود و انحطاط کے بادل کچھ چھٹتے نظر آتے ہیں اور انیسویں صدی

میں حرکت و بیداری کے آثار اُس وقت نمایاں ہونے لگتے ہیں جب دنیائے اسلام پر مغرب کے سیاسی و تہذیبی حملے بہت تیز ہو جاتے ہیں۔ ہم اس صورت حال کی تفصیل نہیں بیان کریں گے، اس کے سیاسی و معاشی پہلوؤں کو بھی نظر انداز کریں گے اور صرف یہ کہیں گے کہ یہ دو تہذیبوں کا تصادم تھا۔ ایک طرف جدید مغربی تہذیب تھی اور دوسری طرف قدیم اسلامی تہذیب۔ اس تصادم کے نتیجے میں دنیائے اسلام میں کئی طرح کی تحریکیں شروع ہوئیں، لیکن آج ہمارا موضوع صرف اصلاح و تجدد کی تحریکیں ہیں۔

عہد وسطیٰ میں اور اس سے پہلے بھی مسلمانوں کا واسطہ ایسی تہذیبوں اور قوموں سے پڑ چکا تھا جو بعض لحاظ سے اُس وقت کے معیار کے مطابق ارتقاء کے کئی مراحل سے گذر چکی تھیں، لیکن اُن میں اُبھرتی اور پھیلتی ہوئی اسلامی تہذیب کی سی توانائی نہ تھی اور وہ اعلیٰ اقدار کے عالمگیر معیاروں کا ساتھ بہت پہلے چھوڑ چکی تھیں، یا تاریک خیالی کی حامل ایسی تہذیبیں تھیں جو اسلام کے کائناتی اصولوں کا جن پر تہذیب اسلامی کی بنیاد تھی، مقابلہ نہیں کر سکتی تھیں۔ دوسری بات یہ کہ اسلامی تہذیب کے پھیلاؤ کے اولین مرحلوں میں اسلامی عقائد و افکار اور اسلام کی سماجی و اخلاقی اقدار کی کوئی ایسی شکل متعین نہیں ہوئی تھی جسے اگر کسی اور طرح سے بیان کیا جاتا تو لوگ اسے دینی معاملات میں تحریف سمجھتے۔ منگولوں نے تیرھویں صدی میں جب تہذیب اسلامی کی اینٹ سے اینٹ بجا دی تو اگرچہ اس سے بہت پہلے راسخ العقیدگی نے عقائد کی تعبیر و تشریح اور اسلام کے سماجی و اخلاقی اقدار کی ایک خاص شکل متعین کر دی تھی، لیکن خود منگولوں کے پاس سیاسی و فوجی طاقت کے علاوہ اور کچھ نہ تھا، اس لئے اپنے علوم و فنون کے گہواروں اور اپنے تہذیبی و سیاسی مرکزوں کی تباہی کے باوجود، مسلمان ذہنی و تہذیبی سطح پر کسی مرعوبیت اور احساس کمتری کا شکار نہیں ہوئے۔ اِدھر ہندوستان میں اِسی دور میں تہذیب اسلامی کو جس میں عرب کا سوز دروں اور عجم کا حُسن طبیعت دونوں شامل تھے اور جو خود اپنے وطن میں برباد اور غریب الوطن ہو کر رہ گئی تھی، منگولوں کی فوجی تاخت و تاراج سے محفوظ رہ کر پھلنے پھولنے کا موقع ملا۔

لیکن اٹھارویں اور انیسویں صدی میں مسلمانوں کو جس تہذیب کا سامنا تھا وہ اس وقت کی تہذیب اسلامی کے مقابلے میں کہیں زیادہ توانا اور طاقتور تھی، اس میں حرکت تھی اور قدیم تہذیبوں کے افکار و خیالات، عیسائی معتقدات اور خود تہذیب اسلامی کی بعض اہم سماجی و اخلاقی اقدار کا مظہر تھی، وہ گویا یونانی، ہیلینی، رومی، عیسائی اور اسلامی تہذیبوں کے حرکی عناصر کی ایک ایسی ہیئت ترکیبی تھی جس کے پیچھے جدید یورپ کی بے پناہ سائنسی، صنعتی، معاشی اور سیاسی طاقت تھی اور عیسائی مشنریوں کے تبلیغی عزائم کے سبب اس میں مذہبی داعیوں کا سا جوش و خروش بھی پیدا تھا۔ ادھر اسلامی ممالک کا جنھوں نے صدیوں ساری مہذب دنیا کی رہنمائی کی تھی، نشأۃ ثانیہ کی تہذیبی تحریک کے بعد تیزی سے ترقی کرنے والے ملکوں سے کوئی رابطہ نہیں رہ گیا تھا، اس لئے وہ طبیعی علوم کے اس وسیع خزانے اور صنعتی مہارت کی اس بیش بہا دولت میں جو مغربی یورپ نے نشأۃ ثانیہ کے بعد کئی سو سال کی مدت میں حاصل کی تھی، حصہ نہ بٹا سکے تھے۔

ہمیں اس تاریخی حقیقت کو دیانتداری سے تسلیم کر لینا چاہیئے کہ تیرہویں صدی عیسوی سے لے کر اٹھارویں صدی کے وسط تک مسلم معاشرے ذہنی جمود اور تہذیبی انحطاط میں مقید رہے، لیکن اٹھارویں صدی میں محمد ابن عبدالوہاب (۱۷۰۳-۱۷۹۲) کی تحریک سے پہلی بار ایک محدود علاقے ہی میں سہی، ذہنی جمود کا یہ طلسم ٹوٹا، یہ زندگی کی علامت تھی، یہ علامت تھی اس بات کی بھی کہ تہذیب اسلامی مردہ نہ تھی، ہاں، نیم جان ضرور تھی، لیکن اس سے بڑھ کر اصل حقیقت یہ ہے کہ راسخ العقیدگی اور تصوف کے مابین عہد وسطی کی ابتدائی صدیوں میں جو ایک خاموش مفاہمت ہو گئی تھی، یا دوسرے لفظوں میں یہ کہ خدا سے متعلق اسلام کے ماورائی تصور اور اس تصور میں کہ وہ محیط کل ہے چپکے سے جو ایک سمجھوتہ ہو گیا تھا اس سے اسلامی تہذیب کا توازن برقرار رہا اور تضادات باہم مل کر چلتے رہے، لیکن اس طرح کے سمجھوتے ابدی اور دوامی نہیں ہوتے اور کمزور و نیم جاں ہی سہی، ایک زندہ نظام میں نئے عوامل اور محرکات ابھر کر رہتے ہیں۔ محمد ابن عبدالوہاب کی تحریک دراصل اسی تاریخی حقیقت کی عملی شکل تھی۔ یہ تحریک مغرب

کی سیاسی و تہذیبی بالادستی کے اثر سے نہیں ابھری تھی، بلکہ تہذیب اسلامی کی اپنی ہی داخلی کشاکش کے سبب تصادم کی یہ نئی صورت ظہور پذیر ہوئی تھی۔ محمد ابن عبدالوہاب کی تحریک کے نتائج بڑے دور رس ثابت ہوئے اور اگرچہ تصوف اور متسند راسخ العقیدگی کے خلاف اس کی شدت پسندی نے اسے بڑھنے نہیں دیا، لیکن اپنے بنیادی چیلنج کے لحاظ سے یہ کامیاب رہی کہ اس نے مسلم معاشرے کے منقید پانی میں جو ایک سنگ احتجاج پھینکا تھا اس سے اس میں ایک زندگی بخش اور تازہ کار ارتعاش پیدا ہوا جس سے دھیرے دھیرے پوری دنیائے اسلام متاثر ہوئی۔

سید جمال الدین افغانی (۱۸۹۷–۱۸۳۹) کی شخصیت اور سرگرمیوں کو بھی اسی نقطۂ نظر سے دیکھنا چاہیئے۔ بس یہاں یہ فرق تھا کہ اب مغرب اپنی تہذیبی و سیاسی توانائیوں کے ساتھ اسلامی تہذیب سے متصادم تھا۔ لیکن افغانی کا المیہ یہ تھا کہ انھوں نے مسلمانوں کی سیاسی طاقت کو منظم کر کے مغرب کے طوفان کا منہ پھیر دینے کا منصوبہ بنایا۔ وہ مسلم حکومتوں کی بنیادی کمزوری کا صحیح تجزیہ نہ کرسکے، شاید ان کی سیاسی بصیرت اس حقیقت کا پوری طرح ادراک نہ کرسکی کہ مسلم حکومتوں کا جو تہذیبی پس منظر ہے وہ عہد وسطیٰ کی ایک ایسی نیم جاں تہذیب کا پس منظر ہے جو مغرب کی جدید اور زندگی سے معمور تہذیب کا مقابلہ نہیں کرسکتی۔ یہ صحیح ہے کہ وہ مسلمانوں سے بار بار کہتے تھے کہ خدا اس قوم کی حالت اس وقت تک نہیں بدلتا جب تک وہ خود اپنی خارجی اور داخلی حالت کو بدلنے کے لئے تیار نہ ہو، یہ بھی صحیح ہے کہ وہ بار بار یہ کہتے تھے کہ مسلمانوں کو اپنی مذہبی اصلاح کا کام کرنا چاہیئے اور علماء کا یہ فرض ہے کہ وہ جدید فکر سے واقف اور علوم جدیدہ کے حامل ہوں، لیکن خود انھوں نے مذہبی اصلاح کا کوئی پروگرام نہیں بنایا، خود انھوں نے اپنے علمی تبحر، اپنی بے پناہ ذہانت اور اپنی عبقریت کو فکر اسلامی کی کسی جدید تعبیر و تشریح کے لئے وقف نہیں کیا، شاید وہ مزاجاً اور طبعاً اس کام کے لیے موزوں نہ تھے، غالباً وہ جرأت کے ساتھ عہد وسطیٰ کی راسخ العقیدگی کے خلاف آواز نہیں اٹھا سکتے تھے، یہ بھی ممکن ہے کہ وہ مسلم حکومتوں اور مسلم معاشرے کو اپنی سیاسی مصلحت کی وجہ سے

کسی ذہنی و جذباتی ہیجان میں مبتلا نہ کرنا چاہتے ہوں اور اسی کو مناسب سمجھتے ہوں کہ ان کے اپنے مذہبی خیالات پر سیاسی و مذہبی نعروں کا پردہ پڑا رہے۔

ایک خیال یہ بھی ہے کہ افغانی کا علم کچھ زیادہ وسیع اور گہرا نہ تھا اور اس خیال کے لوگ ان کے رسالے ردِ نیچریت کو ثبوت میں پیش کرتے ہیں، لیکن یہ خیال صحیح نہیں ہے، افغانی کی تمام تحریروں کو دیکھتے تو پتہ چلتا ہے کہ منقولات و معقولات کے علم میں وہ اپنے ہمعصر علماء سے پیچھے نہ تھے، البتہ ان کی بعض تعبیرات سے ان کے بعض شاگرد بھی مطمئن نہ تھے، ہاں، افغانی یہ ضرور چاہتے تھے کہ مسلمانوں میں مسلم فلاسفہ کی علمی روایت کو از سرِ نو زندہ کیا جائے تاکہ اس کے سہارے عصری علوم کو سیکھنے سکھانے کی ایک آزاد فضا پیدا ہو، لیکن یہ بات اگر کوئی ایسا عالم کہتا جسے عصری علوم میں سے کسی ایک ہی علم میں پوری دستگاہ حاصل ہوتی، یا کم از کم اُسے ان فلسفیانہ افکار، علمی تحریکات اور ہیومانزم کی اُس روایت سے پوری واقفیت ہوتی جو جدید مغربی تہذیب کے پیچھے کارفرما تھی تو اس کا قوی امکان تھا کہ وہ جدید افکار و نظریات اور نئی علمی و تہذیبی تحریکات کے مثبت و منفی، قوی اور کمزور پہلوؤں کی نشاندہی کرتے ہوئے حیات و کائنات سے متعلق اسلامی تصورات کی کوئی جدید تعبیر کر سکتا۔ افغانی کی سب سے بڑی کمزوری یہی تھی کہ وہ ایسے نہ تھے۔ یوروپین زبانوں پر جن میں سے غالباً دو زبانیں، اور وہ بھی قدرے، انھوں نے بہت بعد میں سیکھیں، انھیں قدرت نہ تھی اور مغرب کے علم و فکر کے ماخذوں تک اُن کی رسائی نہ ہو سکی تھی، اور ان کے زمانے میں ان ماخذوں کا شاید معمولی حصہ ہی عربی میں منتقل ہوا تھا، پس، افغانی نعرے تو دے سکتے تھے لیکن خالص علمی بنیادوں پر نہ تو مغرب کی تہذیب و تمدن کا تجزیہ کر سکتے تھے اور نہ اسلامی ایمانیات و تعلیمات کی کوئی جدید تعبیر پیش کر سکتے تھے، پھر جس طرح کی زندگی انھوں نے گزاری اُس میں علمی مصروفیتوں اور فکری کاوشوں کے لئے نہ تو وقت تھا اور نہ کوئی گنجائش۔

ہاں، اس بات کی کوشش ان کے عزیز شاگرد مفتی محمد عبدہ (۱۹۰۵ - ۱۸۴۵ء) نے ضرور کی جنھیں ہم عصرِ حاضر میں لبرل اصلاحی تحریک کا حقیقی بانی کہہ سکتے ہیں۔ مفتی محمد عبدہ

نے اس حقیقت کو سمجھ لیا تھا کہ اسلام کے اصولوں کی نئی تشریح اسی صورت میں ممکن ہو سکتی ہے جب مذہبی اصلاح کے پروگرام کو جذباتیت اور انقلابی سیاست سے الگ رکھا جائے۔ لیکن عبدہ کی زندگی کے آخری برسوں میں جب کہ وہ اس حقیقت سے آشنا ہوئے بین الاقوامی سیاست پیچیدہ تر ہوتی جارہی تھی اور نیشنلزم کا تصور اس درجہ دلوں میں جاگزیں ہو چکا تھا کہ مسلمانوں کا جدید تعلیم یافتہ طبقہ اس کی نزاکتوں اور اس کے تقاضوں کو سمجھنے کے لئے تیار نہ تھا، انجام کار اس کے بیشتر افراد جمال الدین افغانی کے پُرجوش اور پُرخروش لائحہ عمل ہی کے پیرو بن گئے۔ اُدھر ازہری علماء مفتی محمد عبدہ کے خیالات کے سرے سے ہی مخالف تھے۔ یہی وجہ ہے کہ عبدہ کی اصلاحی تحریک کے جو مفید نتائج نکل سکتے تھے اور جس پیمانے پر نکل سکتے تھے، وہ نہیں نکل سکے اور ان کا اثر بھی محدود رہا۔

مفتی محمد عبدہ چاہتے تھے کہ اس عہد جدید میں بھی مسلمانوں کے دلوں میں نئے سرے سے وہی جیتا جاگتا ایمان، وہی اخلاقی جوش عمل، وہی حقیقت پسند اور زندگی بخش نظریۂ حیات و کائنات پیدا ہو جائے جس نے قرون اولیٰ کے مسلمانوں کو روحانی صحت و توانائی کے ساتھ مادی قوت اور ثروت بخشی تھی۔ ان کی سب سے بڑی الجھن یا ان کے سامنے سب سے بڑا سوال یہ تھا کہ جب ایک بار ایسا ہو چکا ہے تو اب ایسا کیوں نہیں ہو سکتا۔ اس 'کیوں' پر جب وہ غور کرتے تو اسی نتیجے پر پہنچتے کہ مسلمانوں کی راہ کا سب سے بڑا روڑا "تقلید" کا وہ بے لچک قانون ہے جسے کچھ تو سیاسی حالات نے اور بہت کچھ عہد وسطیٰ کے علم کلام نے استحکام بخشا تھا۔ اس لئے انھوں نے تقلید کے قلعے کو مسمار کرنے کی کوشش کی۔ پھر انھوں نے تاکید اور اصرار کے ساتھ یہ بات کہی کہ اسلام اور سائنس میں نہ تو کوئی تضاد ہے اور نہ تصادم، اسلام میں عقل اور انسان کی فہم و تدبر کا ایک مخصوص رول ہے اور اگرچہ عقیدے اور عقل کے دائرۂ کار الگ الگ ہیں، دونوں کو انسان کی ترقی کے سفر میں ایک دوسرے سے تعاون کرنا چاہیے۔ عبدہ کے اصلاحی پروگرام کے چار خاص جزو تھے:

۱۔ جدید افکار کی روشنی میں فکر اسلامی کی ازسرِ نو تشریح و تعبیر
۲۔ غیر اسلامی اثرات اور رسم و رواج سے مسلم معاشرے کی تطہیر
۳۔ مسلمانوں کی اعلیٰ تعلیم کی اصلاح
۴۔ عیسائی مشنریوں اور مستشرقین کے حملوں اور یورپ کے بڑھتے ہوئے اثر کے خلاف اسلام کا دفاع

جہاں تک اس مسئلہ کا تعلق ہے کہ جدید افکار کی روشنی میں فکر اسلامی کی نئی تعبیر کی جائے ہمارے خیال میں یہ مرعوبیت کی علامت تھی اور اس میں اعتذار کا وہی پہلو تھا جو ہمیں مسلمانوں کی اعتذاری اور رومانی تحریکوں میں نمایاں طور پر ملتا ہے۔ افکار بدلتے رہتے ہیں، مثلاً انیسویں صدی کے سائنسداں اس خوش گمانی میں مبتلا تھے کہ سائنس حقیقتِ کائنات اور مقصدِ کائنات جیسے سوالوں کا جواب دے سکتی ہے، حالانکہ بعد میں ان کا یہ دعویٰ غلط ثابت ہوگیا، یا کانٹ سے پہلے عقلیت کا تصور کچھ اور تھا۔ کانٹ نے عقل محض کی تنقید کرکے اس تصور کو غلط ثابت کر دیا۔ اس لئے ہر جدید فکر یا فکری رَو کی روشنی میں اسلامی الٰہیات و ایمانیات کی نئی تعبیر سے نوع بنوع تعبیرات کی ایک "چیستاں" تو تیار ہو سکتی ہے، لیکن اصل اسلام کیا ہے؟ اس سوال کا جواب نہیں مل سکتا۔

شد پریشاں خوابِ ما از کثرتِ تعبیرہا

لیکن غالباً مفتی محمد عبدہ کا یہ منشا بھی نہ تھا، وہ شاید یہ چاہتے ہوں گے کہ اسلامی اصول و عقائد کی تشریح ایسی اصطلاحوں میں کی جائے جو عصر حاضر کے انسان کے لئے قابل قبول ہو۔ اسی خیال سے وہ مسلمانوں کی اعلیٰ تعلیم کے نصاب کی بھی اصلاح چاہتے تھے اور اس کے خواہشمند تھے کہ مسلمان بچے اور نوجوان مدارس میں بھی سائنس، فلسفے اور ریاضی کی تعلیم حاصل کریں۔ وہ یہ بھی سمجھتے ہوں گے کہ ان دونوں باتوں کا نتیجہ یہی نکلے گا کہ مسلم معاشرہ رفتہ رفتہ اوہام و خرافات اور غیر اسلامی اثرات سے پاک ہوجائے گا۔

محمد عبدہ یہ بات کہتے تھے کہ عقائد اور اعمال میں ہدایت حاصل کرنے کے لئے کتاب اور سنت ہی کی طرف رجوع کرنا چاہیے۔ لیکن وہ یہ بھی کہتے تھے کہ مسلمانوں کے موجودہ

معاشرتی، معاشی اور سیاسی اداروں میں حالات اور مصلحت عامہ کی روشنی میں ترمیم واصلاح کی گنجائش ہے لیکن یہ ترمیم واصلاح کتاب وسنت ہی کے مطابق ہونی چاہیئے۔
شیخ محمد عبدہ کے سامنے یقیناً بہت سی ایسی احادیث رہی ہوں گی جو اُن کی اصلاح و تجدد کی راہ میں رکاوٹ پیدا کرتی ہوں گی لیکن حدیث کے سلسلے میں انھوں نے اپنے موقف کو مبہم رکھا۔ درحقیقت یہ بھی ان کی ایک بڑی اُلجھن تھی۔ تصویر کشی اور مجسمہ سازی سے متعلق جو احادیث ہیں ان کی صحت سے وہ انکار نہیں کرتے لیکن وہ اس کی تاریخی توجیہہ کرتے ہیں، لیکن اگر تاریخی توجیہہ کا دروازہ کھول دیا جائے تو پھر ان کی اس بات کی اہمیت کم ہو جاتی ہے کہ فروعی امور میں بھی ترمیم واصلاح کتاب وسنت کے مطابق ہونی چاہیئے، اس لئے کہ احادیث کی تاریخی توجیہات ہر عالم اور ہر مصلح اپنی فہم اور اپنے ذوق کے مطابق کرے گا۔
اپنی ان تمام اُلجھنوں کے باوجود اس میں کوئی شبہ نہیں کہ مفتی محمد عبدہ نے مسلمانوں کے جدید تعلیم یافتہ طبقہ سے تعلق رکھنے والے تجدد پسندوں کے لئے ایسا لٹریچر فراہم کر دیا جو اسلام کے چوکھٹے میں ترقی کے واضح مقاصد سے معمور تھا۔ لیکن چونکہ ان کی تعلیم قدیم طرز پر ہوئی تھی، اس لئے بہت بڑی حد تک وہ اپنے خیالات راسخ العقیدہ دینیات اور علم کلام کی زبان واصطلاح میں بیان کرتے تھے اور صرف ماہرین علماء ہی ان مقامات کو سمجھ سکتے تھے جہاں انھوں نے کسی خاص موضوع پر قدیم علم کلام کے موقف سے انحراف یا اختلاف کیا تھا، اس لئے جدید تعلیم یافتہ مسلمان عبدہ کے مذہبی فکر واصول کو پوری طرح اپنا نہیں پاتے تھے اور یہی وجہ ہے کہ مذہبی فکر کے میدان میں ان کے اصلاحی و متجددانہ خیالات زیادہ نتیجہ خیز نہیں ثابت ہوئے۔

اکتوبر ۱۹۸۱ء

اصلاح وتجدد کے حامی
اور
ان کی الجھنیں
(۲)

ہندوستان میں شیخ محمد عبدہ کے ہمعصر سید احمد خاں (۱۸۱۷ — ۱۸۹۸) نے بھی تجدد واصلاح کا ایک پروگرام بنایا اور اس کے لئے انھوں نے اپنی تمام صلاحیتیں صرف کردیں۔ لیکن ایسا لگتا ہے کہ انھیں براہ راست مسلمانوں کی روحانی واخلاقی اصلاح سے اتنی دلچسپی نہ تھی جتنی کہ ان کی ذہنی ومادی ترقی سے۔ عبدہ کی طرح انھوں نے بھی یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ اسلام عقل اور سائنس کا مخالف نہیں ہے اور عبدہ اور سید احمد خاں دونوں کا اس امر پر اتفاق تھا کہ حقیقت میں مسلمانوں کی بڑی تعداد جس اسلام کو مانتی اور جس پر وہ عمل کرتی ہے، اس اسلام کو یقیناً علم اور سائنس کی ترقی سے خطرہ ہے۔ لیکن اس کے بعد سرسید کا راستہ الگ ہوجاتا ہے۔ عبدہ کی اس بات کے برخلاف کہ سائنسی عقلیت اور مذہب کے دائرۂ کار مختلف ہیں، سرسید انیسویں صدی کے یورپ کی عقلیت اور طبیعی فلسفے سے بہت زیادہ متاثر تھے اور اسی اثر سے انھوں نے "عالم طبیعی یا نیچر سے مطابقت" کا ایک معیار مقرر کرکے مذہبی عقائد کو جانچنے کی کوشش کی اور اس نتیجہ پر پہونچے کہ اسلام اس معیار پر پورا اترتا ہے۔ انھوں نے مابعد الطبیعی عقائد، قرآن کے متشابہات اور معجزات کے معاملہ میں بھی عقل کو آخری معیار قرار دیا اور یہی اُن کی سب سے بڑی بھول تھی۔

بلکہ سرسید کی تجدد پسندی کا نقطۂ آغاز ایک خاص دور کی مغرب کی عقلیت پسندی تھی، اس لئے اُن کی اسلام کی تعبیر بالکل ذاتی نوعیت کی تھی اور اُن کی تفسیر قرآن تفسیر بالرائے ہے، انھوں نے بھی بعض مخصوص تصورات کو اسلام میں داخل کرنے کی کوشش کی بالکل اسی طرح جیسے عہدِ وسطیٰ میں مُسلم فلاسفہ نے کیا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ ان کی یہ کوشش نہ تو تجدد پسند مسلمانوں میں مقبول ہوئی اور نہ طبقۂ علماء نے اسے قابلِ اعتنا سمجھا۔ سرسید کا جدید سائنس اور جدید تہذیب کا تصور کچھ رومانی قسم کا تھا۔ اسی طرح وہ مغربی تمدن کے بارے میں بھی جسے وہ "نہایت مکمل تمدن" کہتے تھے، ایک رومانی تصور رکھتے تھے۔ ضروری نہیں ہے کہ ہر وہ چیز جو مغرب سے آئے جدید بھی ہو اور مکمل بھی، مغرب کی تاریخ روایات اور رہی ہیں، وہاں کے طبیعی و جغرافیائی حالات مختلف ہیں، سماجی ماحول دوسرا ہے اور اس ماحول کے ارتقاء کے مرحلے مختلف محرکات و عوامل سے متاثر ہوئے ہیں، اس لئے مغربی تمدن کے بارے میں سرسید کا موقف علمی اور سائنٹفک نہ تھا۔ یہی وجہ ہے کہ نہ تو وہ اسلام کی کوئی معقول تعبیر و تشریح کر سکے اور نہ کوئی سماجی اصول اخلاق ہی پیش کر سکے۔ حدیث کے بارے میں شروع میں تو سرسید کا رجحان یہ تھا کہ صحیح اور غیر صحیح احادیث میں فرق کرنا چاہیئے، لیکن بعد میں انھوں نے اس سے مکمل طور پر انکار کر دیا۔ آج جو ہمارے یہاں اہلِ قرآن کا ایک چھوٹا سا طبقہ پایا جاتا ہے وہ سرسید کے اِسی رجحان کا وارث ہے۔

اسلامی تجدد پسندی میں ایک رجحان یہ بھی رہا ہے کہ اسلام تہذیب و تمدن کے بارے میں حرکت اور ترقی کا حامی ہے اور آج کی جدید تہذیب بھی اسلام کی بدولت ہی قدامت کی کوکھ سے نکل کر ارتقاء کے مختلف مراحل سے گذرتی ہوئی اپنی موجودہ شکل میں ظہور پذیر ہوئی ہے۔ مفتی محمد عبدہ نے بھی اپنی کتاب الاسلام والنصرانیۃ میں یہی ثابت کیا تھا کہ اسلام نے ایک ترقی پذیر تہذیب کی بنا ڈالی اور اسے اپنی داخلی حرکت کے ذریعہ پروان چڑھایا جبکہ عیسائیت نے کلیسا کے ذمہ داروں کے ذریعہ عقلیت اور تہذیب کے کارواں کو آگے بڑھنے سے روکنے کی کوشش کی۔ اس رجحان کو سید امیر علی (م ۱۹۲۸) نے اپنے دلائل سے بڑی تقویت بخشی اور اسے عام کر دیا۔ امیر علی کا بنیادی موقف مختصراً یہ تھا کہ اگر اسلام کی تعلیمات کو ٹھیک ٹھیک سمجھا

جائے تو معلوم ہو گا کہ کچھ سماجی و اخلاقی اقدار ہیں جنھیں قرآن اور پیغمبر اسلام نے بیان کیا اور جو اسلام کے بنیادی اداروں میں سرایت کر گئیں، ان اقدار میں اگر ایک طرف ساتویں صدی عیسوی کے عرب سماج کی عکاسی ہے تو دوسری طرف ان اقدار سے خصوصیت کے ساتھ اور بغیر کسی ابہام کے، (عہد جدید کی) عصریت کے تقاضے بھی پورے ہو سکتے ہیں۔ وہ اس کا افسوس کرتے ہیں کہ اسلام کی یہ خصوصیت عہد وسطیٰ کے شارحینِ اسلام کی گرفت میں نہ آسکی، یعنی دوسرے لفظوں میں یہ کہ عہد وسطیٰ کے شارحینِ اسلام کی تعبیرات اسلامی تعلیمات کی روح سے مطابقت نہیں رکھتیں۔ سماجی۔ اخلاقی معاملات میں امیر علی کا موقف کچھ اس طرح تھا کہ وہ قرآن کی اخلاقی ہدایات اور قانونی احکامات میں فرق کرتے تھے، مثلاً یہ کہ قرآن نے قانونی طور پر تو غلامی کے رواج کو گوارا کر لیا لیکن اخلاقی سطح پر اس کی تعلیم یہی ہے کہ غلام آزاد کیے جائیں اور جیسے ہی حالات بدلیں غلامی کا خاتمہ کر دیا جائے۔ اسی طرح انھوں نے تعدد ازدواج کے مسئلہ سے متعلق استدلال کیا۔ ہمارا خیال ہے کہ عہد وسطیٰ کے شارحین اسلام کی تعبیرات سے متعلق امیر علی کا خیال بہت کچھ اعتذار کا پہلو لیے ہوئے ہے۔ یہ تو کہا جا سکتا ہے کہ اسلامی تعلیمات کی عہد وسطیٰ میں جو تعبیر ہوئی تھی اُسے اب عصر حاضر کی اصطلاحوں میں بیان کرنا چاہیے، لیکن یہ کہنا کہ اُس دور کے علما اور فقہا نے روح اسلام کو پوری طرح نہیں سمجھا، صحیح نہیں ہے۔ سماجی۔ اخلاقی معاملات سے متعلق سید امیر علی کے استدلال میں بڑا وزن ہے، کاش انھوں نے اس مسئلہ کی وضاحت کی ہوتی اور وہ قرآن کی اخلاقی ہدایات اور قانونی احکامات کے باہمی ربط اور فرق کو تمام مضمرات کے ساتھ عقل و نقل کے معیاروں پر جانچ کر قرآنی تعلیمات کی کوئی معقول تعبیر پیش کر سکتے۔

جن تجدد پسند مسلمانوں نے اسلام کے تاریخی و تہذیبی رول کو اہمیت دی، ان کا مقصد بظاہر اس سے یہ تھا کہ ایک طرف تو مغرب سے اس سطح پر اچھا اور کامیاب مناظرہ ہو سکتا ہے، اور دوسری طرف نئی اور توانا مغربی تہذیب کے بڑھتے ہوئے اثرات کے پیش نظر اسلامی تاریخ و تہذیب سے متعلق مسلمانوں میں خود اعتمادی اور صلابت پیدا کی جا سکتی ہے۔ لیکن ہمارے خیال میں اس کے علاوہ بھی ایک مقصد تھا اور اگرچہ تجدد و اصلاح کے حامیوں نے کسی وجہ سے کھل کر یہ بات نہیں کہی، لیکن وہ یقیناً یہ چاہتے ہوں گے کہ مسلمان

مغربی تہذیب کو اپنی ہی تہذیب کی توسیع سمجھ کر جدید مغرب کی عقلیت اور مغربی ہیومانزم کو قبول کرلیں۔ اِن کے نزدیک یہ چیزیں وہی ہیں جو اسلامی تہذیب کے عروج کے زمانے میں اہلِ مغرب نے مسلمانوں کے علمی و تہذیبی مراکز سے حاصل کی تھیں۔ اقبال (۱۹۳۸ء-۷۷) نے اس تخیل کو بلند فلسفیانہ سطح پر اپنے خطبات میں پیش کیا جنھیں ایک عرصہ کے بعد مسلمان اب سمجھنے کی کوشش کر رہے ہیں۔

لیکن اقبال اور دوسرے تجدد پسندوں کے اس تخیل کا سِرا ایک بالکل مختلف جہت سے بھی ملا ہوا ہے۔ مسلمانوں کا عقیدہ ہے کہ پیغمبرِ اسلامؐ خاتم النبیین تھے، اس کا مطلب یہ ہے کہ اسلام آخری مذہب ہے جس کی بنیاد وحیِ الٰہی ہے۔ اب انسان کا شعور اتنا پختہ ہو چکا ہے اور اس کی ذہنی و قلبی استعداد ایسی سطح پر پہونچ گئی ہے کہ وہ قرآن کی بتائی ہوئی ابدی حقیقتوں کی روشنی میں اپنی اخلاقی و ذہنی نجات کا سامان فراہم اور اپنے مقدر کی تعمیر خود کر سکتا ہے۔ قرآن نے انسان کو قدیم زمانے کے اس ماحول سے آزاد کیا جہاں اس کے لئے حیات و کائنات کے معاملے ایک رازِ سربستہ تھے۔ قرآن نے اس سلسلے میں تدبر و تفکر کی دعوت دے کر ذہنِ انسانی کو ترقی کے مراحل طے کرنے کا گُر سکھایا اور دنیا نے دیکھا کہ مسلمانوں نے تلاش و تحقیق کی ایک روایت قائم کرکے انسان کو تہذیب کی اس سطح پر لاکر کھڑا کر دیا جہاں وہ آج اپنے آپ کو پاتا ہے۔ تاریخ کی یہ وہ سچائی ہے جسے تہذیبِ انسانی کے غیر متعصب مورخین تسلیم کرتے ہیں، لیکن مُسلم تجدد پسندی نے ابھی تک یہ کام نہیں کیا کہ اس سچائی کو علمی سطح پر وضاحت سے بیان کرے۔ یقیناً اس کے لئے برسوں کی صبر آزما علمی کاوش اور اَن تھک جگر سوزی کی ضرورت ہے اور یہی چیز مسلمانوں میں نہیں ملتی۔

اقبال کی شاعری کے مقابلے میں، جس میں جدید فلسفے اور صالح اسلامی تصوف دونوں کے اثرات نمایاں ہیں اور جس میں احساس کی شدت اور تخیل کی بے قید بلند پروازی کی وجہ سے روحانیت کا عنصر غالب ہے، اُن کے مذہبی فکر میں زیادہ ترتیب اور تنظیم ملتی ہے ان کے خطبات کو دیکھیے تو اس میں بڑی حد تک تجدد کی شان نظر آتی ہے۔ چوتھے خطبے

میں جس کا عنوان "خودی، جبر و قدر اور حیات بعد الموت" ہے، راسخ العقیدہ علم کلام کے کئی مسلمات مجروح ہوتے نظر آتے ہیں۔ انھوں نے جنت اور دوزخ کو احوال سے تعبیر کیا اور کہا کہ یہ کسی مقام اور جگہ کے نام نہیں ہیں۔ یہ بات ہمیں مسلم فلاسفہ خصوصاً ابن سینا کی یاد دلاتی ہے۔ راسخ العقیدگی کی شان میں یہ ایک جرات مندانہ گستاخی تھی، ممکن ہے کہ اس برصغیر کے کچھ دانشور اقبال کی اس جرات آموزی سے متاثر ہوئے ہوں لیکن ہمارا خیال ہے کہ مجموعی طور پر مسلمانوں کے مذہبی فکر پر ان باتوں کا کوئی اثر نہیں پڑا۔

اقبال نے اپنے خیال میں ایک لبرل علم کلام کی بنیاد ڈالنی چاہی تھی۔ انھوں نے ذات الٰہی کے تصور اور جبر و قدر اور حیات بعد الموت کے نظریے پر بحث کرکے، حقیقت کا ایک حیاتی اور حرکی تصور پیش کرکے اور قرآنی آیات کے چوکھٹے میں اپنے خیالات کی تصویر جڑ کر اس دعوے کے ساتھ کہ یہ سب اسلامی تعلیمات سے ماخوذ ہے، غیر شعوری طور پر اسلام میں مغرب کے اُن فکری رجحانات کو داخل کرنا چاہا جنھوں نے رفتہ رفتہ عیسائی مذہب کو محض "ہیومانزم" مذہب میں تبدیل کر دیا ہے۔ ظاہر ہے کہ اسلامی مذہبی فکر کی وہ روایت جس میں قرن اول سے لے کر اب تک ایک تسلسل رہا ہے، اس خطرناک بدعت کی متحمل نہیں ہو سکتی تھی۔

ایسا لگتا ہے کہ اقبال مغربی فلسفے کے اثر سے آخر وقت تک آزاد نہ ہو سکے۔ مغرب کے جدید فلسفے اور نفسیات کے سہارے ان کا استدلال کبھی برگساں کے مخالف عقلیت فلسفے سے جا ملتا ہے اور کبھی صوفیہ کے دینیاتی نظام کی ترجمانی کرنے لگتا ہے۔ انھوں نے چاہا تو یہ تھا کہ وہ مسلمانوں کے قدیم علم کلام کی تشکیل جدید کریں لیکن ہوا یہ کہ انھوں نے صوفیہ کے علم کلام کی نئی تعبیر کی۔ یہ بات بظاہر عجیب معلوم ہوتی ہے، لیکن کیا کیا جائے صورت حال کچھ ایسی ہی ہے۔ عبدہ اور سر سید نے قدیم راسخ العقیدگی کی بنیادوں ہی پر ایک لبرل اسلام کی دعوت دی تھی، لیکن اپنے آخری منطقی نتیجے میں اقبال کا فکر اس دھارے سے الگ نظر آتا ہے۔ یہ اقبال کی انفرادیت بھی ہو سکتی ہے اور غیر اسلامی کوان کی مخصوص دین بھی۔

اقبال کی شاعری ہو، خطبات ہوں یا اُن کے وہ خطوط جن سے ان کے مذہبی فکر پر کچھ روشنی پڑتی ہے، سب میں اعتذاری رومانی رجحان ملتا ہے۔ اسی لئے خالص علمی سطح پر

باوجود اس کے کہ وہ ترقی و تجدد کے حامی ہیں، تحفظ پسندی کا جذبہ غالب آجاتا ہے۔ ایک اور بات یہ کہ اقبال نے "وجدان" کو بعض اوقات اتنی اہمیت دی کہ "عقل وخرد" ناقابل اعتنا ٹھہری، کبھی انھوں نے دونوں میں ایک نامیاتی ربط کی بات کہی اور کبھی یہ کہا کہ عقل اور وجدان کی جہتیں الگ الگ ہیں، فلسفے اور نفسیات کا یہ وہ اعلیٰ مقام تھا جہاں عام ذہن کی رسائی ممکن نہ تھی، اس طرح باوجودیکہ اقبال کے پیغام نے مسلمانوں کو جھنجوڑ کر رکھ دیا اور ان میں ایک نیا ولولہ، امید اور حوصلہ ہوا، مسلمانوں کے جوشِ عمل میں عام طور پر عقل وخرد کے استخفاف کا پہلو نمایاں ہو گیا اور نتیجہ یہ ہوا کہ عمل و حرکت کے پُرشور نغمے میں اقبال کی ذہنی و فکری کاوشوں کی آواز جن سے عمل و حرکت کا تصور ابھرا تھا، دب کر رہ گئی ــــ اب اگر ہم تجدد و اصلاح کے مختلف رجحانات کا ایک ساتھ جائزہ لیں تو جو تصویر بنتی ہے وہ کچھ اس طرح ہے :

اسلامی تجدد پسندی نے اپنے اولین مرحلوں میں اسلام کی بنیادی تعلیمات کے چوکھٹے میں جدید افکار و وادارت کی گنجائش نکالنے کی حمایت کی اور اس طرح ایک حد تک مغرب کے اثر کا، جو پہلے ہی سے موجود تھا اور جس سے آیندہ بھی بچنا مشکل تھا، مذہبی و عقلی جواز پیش کیا لیکن عملی سطح پر اس اثر کو اسلامی اقدار کے نظام میں سمو لینے کا کام آسان نہ تھا۔ اسلام کے اساسی مذہبی اور اخلاقی اصول کیا ہیں، انھیں مسلمانوں کے روحانی اور تمدنی عروج کے زمانے میں، مختلف حالات و ضروریات کے تحت کیسے برتا گیا اور کس طرح اسلام کے اساسی اصولوں نے ایک مستحکم محور کی حیثیت سے۔ بدلتے ہوئے حالات و ضروریات کے باوجود، زندگی کی ہر حرکت کو اپنے سے وابستہ رکھا۔ ان سب امور کا معروضی و تحقیقی نقطۂ نظر سے پتہ لگانا خاصی دیدہ ریزی کا کام تھا۔ پھر مغربی تہذیب کے تاسیسی عوامل و محرکات کی علمی تحقیق و تنقید اور اس کے کھرے اور کھوٹے کی پہچان گہری فکر و نظر اور ہمہ گیر مطالعے کی طالب تھی اور ان سب کے لئے ایک عرصہ کی محنت و کاوش کی ضرورت تھی، لیکن شروع کے تجدد پسند اس سے زیادہ اور کچھ نہیں کر سکتے تھے کہ مستقبل میں نئے خطوط پر کام کی راہ دکھا دیں۔ اب سوال یہ تھا کہ اس کام کو آگے کون بڑھائے؟ علما اپنی مخصوص تعلیم اور ذہنی تربیت کے سبب اس کام کو اپنے ہاتھ میں نہیں لے سکتے تھے اور جدید تعلیم یافتہ طبقہ اپنی نادانی سے اسے اپنی ذمہ داری سمجھ بیٹھا اور چونکہ مذہبی علوم کے سلسلے میں اس کی

پوزیشن غیر معتبر بلکہ مشتبہ تھی، یہ طبقہ فقط اپنا ہی ترجمان بن کر رہ گیا۔ درحقیقت اس کام کو وہی طبقہ آگے بڑھا سکتا تھا جو ایک "مربوط نصاب تعلیم" کا تربیت یافتہ ہو لیکن یہ مربوط نصاب تعلیم" دیلانے کا خواب ہی رہا۔

اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ اسلامی تجدد پسندی کے ابتدائی رجحانات نے فکر وعمل کی دو مختلف اور متضاد راہیں اختیار کر لیں۔ ان میں سے ایک راہ تقریباً پوری کی پوری مغربیت کی راہ تھی اور دوسری "اساسیت" یا احیائیت کی۔ بیسویں صدی کے دوسرے دہے سے ہی مسلمانوں کی ذہنی و روحانی زندگی میں ان دونوں رجحانات کی باہمی کشاکش نمایاں ہونے لگی تھی، واقعات سے ثابت ہے کہ اس کشاکش میں اساسیت یا احیائیت ہی کا پلہ بھاری رہا ہے۔ آیئے دیکھیں کہ اس کے کیا اسباب ہو سکتے ہیں:

ایک سبب تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ اساسیت اسلامی تجدد پسندی کی تحریک سے قبل کی اصلاحی تحریکات کی براہ راست وارث اور اس روایت کا تسلسل ہے جو مغرب کے اثر سے نہیں بلکہ خود اسلامی معاشرہ کی داخلی کشاکش سے ابھری تھی۔ اٹھارویں اور انیسویں صدی میں قدامت پسند علمار نے اس روایت کو بدعت سے تعبیر کیا تھا۔ لیکن بیسویں صدی میں جب کہ اسلامی معاشرے کے لئے یہ خطرہ پیدا ہو گیا کہ کہیں اس پر مغربیت کا رنگ پوری طرح غالب نہ آجائے، تو یہی بدعت ایک اچھی روایت بن گئی اور اس کے تطہیری موقف میں جاذبیت پیدا ہو گئی۔

دوسرا یہ کہ اسلامی معاشرہ کی سالمیت کو اندر اور باہر سے جو خطرہ لاحق تھا، اس کا شدید تقاضا تھا کہ ایک متحدہ اور مضبوط محاذ بنے۔ انتشار و بحران کی صورت میں ہمیشہ اساسیت ہی کے کسی نہ کسی روپ نے مورچہ لیا ہے۔ اساسیت میں ایک طرف تو قدامت پسندی کے نرم رویہ سے نبرد آزما ہو سکنے کی صلاحیت ہوتی ہے اور دوسری طرف وہ آزادہ روی یا لبرلزم کی مطلق العنان مہم جوئیوں سے بھی نبٹ سکتی ہے۔ عقیدہ کی پختگی اور یقین کی محکمی ہی کڑے وقت میں کام آتی رہی ہے، مدلل فلسفیانہ بحثوں نے گمان آباد ہستی میں کبھی کوئی قندیل نہیں روشن کی۔

اور تیسرا سبب یہ کہ مغربیت کے حامی خود مغربیت کے جواز کے لئے کوئی مستحکم اساس

فراہم نہیں کر سکتے تھے کیونکہ مغربیت کا پودا ایک مختلف زمین اور آب وہوا کا پودا تھا، پھر جدید مغربیت، جس کی ایک انتہا پسندانہ الحادی تعبیر مارکسیت ہے، سر تا سر سیکولرازم تھی اور کسی ایسے نظام میں جوں کی توں کھپ نہیں سکتی تھی جس کی اساس خالصتاً روحانی و اخلاقی ہو۔

اساسیت اور خالص مغربیت کی اس صف آرائی میں مسلم معاشروں میں موثر، متوازن اور معقول تجدد پسندی معدوم سی ہو گئی ہے۔ شروع کے تجدد پسندوں نے جو کام کیا تھا اب اس سے دلچسپی بھی بہت کم نظر آتی ہے۔ یہ صورت حال افسوسناک ہے، ہمارے خیال میں یہ مسئلہ اس لحاظ سے نہایت اہم ہے کہ اس سے فکری سطح پر مسلمانوں میں عمل اور ردعمل کا ایک ایسا سلسلہ شروع ہو گیا ہے جس نے انھیں نفسیاتی الجھنوں میں مبتلا کر رکھا ہے۔ اس لئے یہ صورت حال ایسی ہے کہ اس پر بیدار مغز علما اور صاحب ایمان دانشوروں دونوں کو تشویش ہونی چاہیئے، ورنہ اس کا قوی اندیشہ ہے کہ مغربیت اپنے بھیانک مضمرات کے ساتھ مسلم معاشرے پر چھاتی چلی جائے گی۔ بیشتر مسلم ممالک کی اس وقت جو حالت ہے وہ سب پر عیاں ہے کہ ان ملکوں میں کتاب اور سنت کا نام تو بہت لیا جاتا ہے لیکن عام زندگی پر مغربی تہذیب و تمدن کے اثرات غالب آتے جا رہے ہیں۔

جنوری سنہ ۱۹۹۲ء

اسلام اور مستشرقین

ایک تاریخی سیمنار

فروری ۱۹۸۲ء کے آخری ہفتہ میں (۲۱ر تا ۲۳ ر فروری) دارالمصنفین (شبلی اکادمی) اعظم گڈھ میں ایک بین الاقوامی سیمنار منعقد ہوا۔ اس علمی اجتماع میں بحث کا موضوع "اسلام اور مستشرقین" تھا۔ اس میں ہندوستان کی عربی درسگاہوں اور یونیورسٹیوں کے عالموں اور دانشوروں کے علاوہ سعودی عرب، قطر، پاکستان، تھائی لینڈ، جاپان اور ڈربن (جنوبی افریقہ) کے عالم اور دانشور شریک ہوئے۔ افتتاحی اور اختتامی اجلاس دونوں کی صدارت قطر کے علامہ یوسف القرضاوی نے کی۔ دونوں اجلاسوں میں مولانا سید ابوالحسن علی ندوی کی بھی تقریریں ہوئیں جو ان کے خاص اسلوب بیان اور فکرانگیز مواد کی وجہ سے اس مجمع علمی میں بہت پسند کی گئیں، صدر اجلاس کی فصیح و بلیغ عربی نے موضوع کی اہمیت کو اور بھی اجاگر کیا۔ تینوں دن مقالہ خوانی کی نشستیں، مقالات کی علمی متانت، تبادلۂ خیال کے معیار اور شرکا کی کثرت کے اعتبار سے بڑی پررونق تھیں، اس سے ضلع اعظم گڈھ کے پڑھے لکھے طبقے کے علمی و دینی مذاق کا بھی اندازہ ہوا اور دارالمصنفین کے علمی کاموں کی قدر و اہمیت کا بھی، اور اس بات کا بھی کہ اس ضلع کے تعلیمی و علمی حلقے کو دارالمصنفین کے وجود اور اس کی تصنیفی سرگرمیوں سے کتنی دلچسپی ہے۔

شبلی اکادمی کے ناظم سید صباح الدین عبدالرحمن ہیں، سیمنار کے موقع پر ان کے حسن انتظام

سوز وساز کی کیفیت پیدا ہو گئی تھی، اکادمی کی عمارتیں خوب سجی تھیں، ان عمارتوں کے چھوٹے سے مجموعے میں اکادمی کی مسجد دلہن بنی ہوئی تھی، شب میں بجلی کے روشن قمقموں میں اکادمی کا پورا احاطہ ایک عجیب پُراسرار حسن کا سماں پیش کرتا تھا، یہ سماں اتنا دلکش اور سحر انگیز تھا کہ شہر کے لوگ، خصوصاً برقعہ پوش عورتیں اس طرح اسے دیکھنے آتی تھیں جیسے کسی مقدس مقام کی زیارت کرنے آئی ہوں، رات ہو کہ دن، اس احاطے کے حسن اور دلکشی کا راز بھی درحقیقت اس بات میں ہے کہ یہاں سیرۃ النبیؐ لکھی گئی جس کے عظیم المرتبت مصنف علامہ شبلی اس کی خوبصورت مسجد کے بائیں ابدی نیند سو رہے ہیں، سیرۃ النبیؐ کے سلسلے کا آغاز حضرت علامہ کا توشۂ آخرت تھا، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے تعلق قلبی رکھنے والے اور آپؐ سے محبت کرنے والے ان کے مندرجہ ذیل اشعار کو پڑھتے ہیں تو دل کی عجیب کیفیت ہو جاتی ہے، نہ معلوم ان اشعار کی آمد کے وقت خود علامہ پر کیا گذری ہو گی:

عجم کی مدح کی، عباسیوں کی داستاں لکھی
مجھے چندے مقیمِ آستانِ غیر ہونا تھا
مگر اب لکھ رہا ہوں سیرتِ پیغمبر خاتمؐ
خدا کا شکر ہے یوں خاتمہ بالخیر ہونا تھا

سید صباح الدین عبدالرحمٰن صاحب کا خطبۂ استقبالیہ بڑا پُرمغز تھا، اس میں جہاں ایک طرف اس بات پر روشنی ڈالی گئی تھی کہ دارالمصنفین کے قیام کا کیا مقصد تھا، وہیں ایسے اشارات بھی تھے کہ اس علمی ادارے نے اس مقصد کو کہاں تک پورا کیا اور چونکہ یہ مقصد ایک پیغام بھی تھا، اِس لئے دارالمصنفین اس علمی اجتماع کے ذریعہ اپنے مقصد اور پیغام کو گذشتہ اڑسٹھ سال کی طرح ہمیشہ زندہ و متحرک رکھنے کا عزم رکھتا ہے اور دنیا کے تمام عالموں اور دانشوروں کو اپنے اِس علمی سفر میں شریک ہونے کی دعوت دیتا ہے۔ سمینار اور اِس ادارے کے موضوع کے پیشِ نظر ہم اس مقصد اور پیغام کو دارالمصنفین کے بانی علامہ شبلی مرحوم اور اُن کے شاگرد رشید اور جانشین مولانا سید سلیمان ندوی مرحوم کے خیالات بیان کر کے عام کرنا چاہتے ہیں۔ باخبر حضرات جانتے ہیں کہ جن

مقاصد کے تحت دارالمصنفین کا قیام عمل میں آیا ان میں ایک مقصد یہ بھی تھا کہ دین اسلام، سیرت نبویؐ اور اسلامی علوم و فنون سے متعلق جو تحقیقات ہوتی رہتی ہیں، ان کا جائزہ لیا جاتا رہے۔ جہاں جو کام اچھا دکھائی دے اس کی داد دی جائے اور جہاں دانستہ یا غیر دانستہ طور پر کوئی غلطی نظر آئے اس کی نشاندہی خالص علمی اور تحقیقی رنگ میں کی جائے، جہاں تک مستشرقین کا تعلق ہے تو ان کے بارے میں علامہ شبلی نے لکھا تھا:

"... مصنفین یورپ تین قسموں میں منقسم کیے جا سکتے ہیں: (۱) جو عربی زبان اور اصل ماخذوں سے واقف نہیں۔ ان لوگوں کا سرمایۂ معلومات اوروں کی تصنیفات اور تراجم ہیں۔ ان کا کام صرف یہ ہے کہ مشتبہ اور ناتکمل مواد کو قیاس اور میلان طبع کے قالب میں ڈھال کر دکھائیں (۲) (جو) عربی زبان، علم و ادب، تاریخ و فلسفۂ اسلام کے بہت بڑے ماہر ہیں، لیکن مذہبی لٹریچر اور سیرت کے فن سے ناآشنا ہیں۔ ان لوگوں نے سیرت یا مذہب اسلام پر کوئی مستقل تصنیف نہیں لکھی لیکن ضمنی موقعوں پر عربی دانی کے زعم میں اسلام پر یا شارح اسلام (صلی اللہ علیہ وسلم) کے متعلق نہایت دلیری سے جو کچھ چاہتے ہیں، لکھ جاتے ہیں، مثلاً جرمن کا مشہور فاضل ساخو نے طبقات ابن سعد شائع کی ہے تو اس کی وسعت معلومات اور عربی دانی سے کون انکار کر سکتا ہے، بیرونی کی کتاب الہند کا دیباچہ اس نے جس تحقیق سے لکھا ہے، رشک کے قابل ہے، لیکن اسی دیباچہ میں جب وہ اسلامی امور کے متعلق ایسی باتیں لکھ جاتا ہے جس کو پڑھ کر بھول جانا پڑتا ہے کہ وہ وہی محترم شخص ہے جس کو ابھی ہم نے دیکھا تھا۔ نولدیکے (جرمنی) نے قرآن مجید کا خاص مطالعہ کیا ہے، لیکن انسائیکلوپیڈیا (جلد ۱۶) میں قرآن پر اس کا جو آرٹیکل ہے، جا بجا نہ صرف اس کے تعصب، بلکہ اس کی جہالت کے راز نہاں کی بھی پردہ دری کرتا ہے۔ (۳) وہ مستشرقین جنھوں نے خاص اسلامی اور مذہبی لٹریچر کا کافی مطالعہ کیا ہے، مثلاً امام صاحب یا مارگولیوس صاحب، ان سے ہم بہت کچھ امید کر سکتے تھے، لیکن باوجود عربی دانی، کثرت مطالعہ اور تفحص کتب کے ان کا یہ حال ہے کہ ع

دیکھتا سب کچھ ہوں لیکن سوجھتا کچھ بھی نہیں

"مارگولیوس نے امام احمد بن حنبل کی چھ ضخیم جلدوں کا ایک ایک حرف پڑھا ہے

اور ہم دعوے سے کہہ سکتے ہیں کہ ہمارے زمانے میں کسی مسلمان کو بھی اس وصف میں اس کی ہمسری کا دعویٰ نہیں ہو سکتا، لیکن پروفیسر موصوف نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی سوانح عمری پر جو کتاب لکھی ہے دنیا کی تاریخ اس سے زیادہ کوئی کتاب کذب وافترا اور تاویل اور تعصب کی مثال کے لئے پیش نہیں کر سکتی۔ اس کا اگر کوئی کمال ہے تو یہ ہے کہ سادہ سے سادہ اور معمولی سے معمولی واقعہ کو جس میں برائی کا کوئی پہلو پیدا نہیں ہو سکتا، صرف اپنی طباعی کے زور سے بدمنظر بنا دیتا ہے . . .

"یوروپین مصنفین کی غلط کاریوں کی بڑی وجہ ان کا مذہبی اور سیاسی تعصب ہے، لیکن بعض وجوہ اور بھی ہیں جن کی وجہ سے ہم ان کو معذور سمجھ سکتے ہیں۔ (۱) سب سے بڑی وجہ یہ ہے کہ ان کا تمام سرمایہ استناد صرف سیرت و تاریخ کی کتابیں ہیں، مثلاً مغازی واقدی، سیرت ابن ہشام، سیرت محمد ابن اسحٰق، تاریخ طبری وغیرہ وغیرہ . . . لیکن واقعہ یہ ہے کہ سیرت کی تصنیفات میں سے ایک بھی نہیں جو استناد کے اعتبار سے بلند رتبہ ہو . . . . آنحضرتؐ کی سوانح عمری کے یقینی واقعات وہ ہیں جو حدیث کی کتابوں میں بہ روایات صحیحہ منقول ہیں۔ یوروپین مصنفین اس سرمائے سے بالکل بے خبر ہیں اور ایک آدھ کوئی ہے (مثلاً مارگولیس)، تو اولاً وہ اس فن کا ماہر نہیں، اور ہو بھی تو تعصب کی ایک چنگاری سیکڑوں خرمن معلومات کو جلانے کے لئے کافی ہے۔ (۲) دوسری بڑی وجہ یہ ہے کہ یوروپ کے اصولِ تنقیح شہادت اور ہمارے اصولِ تنقیح میں سخت اختلاف ہے۔ یوروپ اس بات کو بالکل نہیں دیکھتا کہ راوی صادق ہے یا کاذب، . . . فرض کرو ایک جھوٹے سے جھوٹا راوی ایک واقعہ بیان کرتا ہے جو قرائن موجودہ اور گردوپیش کے واقعات کے لحاظ سے صحیح معلوم ہوتا ہے، بیان بالکل مسلسل ہے اور کہیں سے نہیں اکھڑتا، تو یوروپ کے مذاق کے موافق واقعہ کی صورت تسلیم کر لی جائے گی"

مولانا سید سلیمان ندوی مرحوم نے مستشرقین کی جماعت سے متعلق لکھا تھا:

"یوروپ کے اہل علم نے جہاں علوم جدیدہ کا سرمایہ فراہم کیا اور اپنے یوروپین لٹریچر کو نئے نئے اسلوب میں شائع کیا، وہاں علوم اسلامیہ کی اہمیت نے بھی ان کے علمی شغف

کو اپنی طرف مائل کیا، اور مستشرقین کے نام سے ایک مستقل گروہ نے عربی علوم و آداب کی حفاظت واشاعت کو اپنی زندگی کا مقصد بنا لیا۔ ان کی یہ قابلِ قدر سرگرمیاں ہمارے شکریے کی مستحق ہیں۔ لیکن ظاہر ہے کہ یہ علوم ان کے نہ تھے، اس لئے وہ ہمدردی ومحبت جو مسلمانوں کو اپنی چیز ملنے سے ہو سکتی ہے ان کو نہیں ہے۔ اس لئے ان کی تحقیق وتدقیق سے جہاں فائدہ ہو رہا ہے، سخت نقصان بھی پہونچ رہا ہے جس کی تلافی آج مسلمان اہلِ علم کا فرض ہے۔ ان میں ایک ایسا گروہ بھی ہے جو اپنے مسیحی اور مغربی نقطۂ نظر سے اسلامی علوم پر نظر ڈال کر تحقیق وریسرچ کے نام سے ایک نیا محاذِ جنگ بنا کر، اسلام، داعیٔ اسلام اور اسلامی علوم وآداب اور اسلامی تہذیب وتمدن پر بے پناہ حملے کر رہا ہے۔ قرآن مجید، حدیث، تصوف، سیر، رجال، کلام اور فقہ، سب اس کی زد میں ہے۔ نہیں کہا جا سکتا کہ یورپ کے اس رنگ کے لٹریچر سے اسلام کو کس قدر شدید نقصان پہونچ رہا ہے اور پہونچے گا۔ اگر یہ زہر اسی طرح پھیلتا رہا اور اس کا تریاق نہیں تیار کیا گیا تو معلوم نہیں کس حد تک نوجوان مسلمان دماغوں میں سمیت سرایت کر جائے گی۔"

حقیقت یہ ہے کہ علامہ شبلی اور مولانا سید سلیمان ندوی کے یہ خیالات پورے سمینار پر چھائے رہے، مقالہ نگاروں میں سے کئی نے مستشرقین کے کام میں جو اچھے پہلو تھے انھیں سراہا، لیکن بعض پہلوؤں کی مضرت رسانی اور غلط کاری کی نشاندہی بھی علمی انداز میں کی، اور یہی متوازن اندازِ فکر بھی ہے۔ مولانا علی میاں کی تقریروں میں بھی یہی تحسین اور متوازن زاویۂ نظر نمایاں تھا۔ لیکن مقالہ نگاروں میں ایسے یک رُخے بھی تھے جو "صراطِ مستقیم" سے ہٹے ہوئے تھے اور جو تمام مستشرقین کی پوری پوری خبر لینے ہی میں اسلام کی خدمت تصور کرتے تھے، یہاں تک کہ ان کے غیظ وغضب کا نشانہ وہ لوگ بھی بنے جو یورپ یا امریکہ کی کسی یونیورسٹی کے تعلیم یافتہ ہیں اور جن کی "بدبختی" سے ان کے اساتذہ میں کوئی مستشرق بھی ہے۔ ایسے لوگوں کو ہم یک رُخا اس لئے کہتے ہیں کہ ان کے "اسلام" اور "ایمان" کا پیمانہ نہایت محدود اور بہت تنگ ہے، اور یہی وجہ ہے کہ وہ یہ سمجھنے سے قاصر ہیں کہ مستشرقین کے شاگردوں میں ایسے لوگ بھی ہو سکتے ہیں جنھیں اللہ تعالیٰ اپنی خاص رحمت سے نواز سکتا

ہے، کیا خبر کہ ایسے مسلمانوں کو "طوفان مغرب" نے بہتر مسلمان بنایا ہو اور جس محاذ پر وہ خود دیر تک ٹھہر نہیں سکتے وہاں ان مسلمانوں کے قدم مضبوطی سے جمے ہوئے ہوں۔ اللہ کی رحمت ہر شے پر محیط ہے، نہ معلوم اُس خزانۂ غیبی سے کسے کس وقت کیا مل جائے۔

انیسویں صدی اور بیسویں صدی کے پہلے تین دہوں میں علم الاستشراق کی جو صورت تھی وہ آج نہیں ہے۔ آج مستشرقین کا وہ علمی معیار نہیں رہا ہے جو پہلے تھا، دوسرے یہ کہ اب، خاص طور پر دوسری جنگ عظیم کے بعد، مسلم ممالک کی آزادی، پٹرول کی حکمرانی اور مسلمانوں کی عام بیداری نے مغرب و مشرق دونوں کو یہ سمجھنے پر مجبور کر دیا ہے کہ اسلام اور اسلامی تمدن کو "لاشۂ بے جان" تصور کر کے ان کا پوسٹ مارٹم نہیں کیا جا سکتا، وہ زندہ حقیقتیں ہیں، وہ فنا کبھی نہیں ہوئی تھیں، ہاں دب گئی تھیں اور اب پھر ابھر کر سامنے آگئی ہیں۔ اس لئے آج مستشرقین باوجود اپنے سیاسی و مذہبی تعصب کے خالص علمی سطح پر اسلام، پیغمبر اسلامؐ اور اسلامی علوم و آداب اور تہذیب و تمدن پر اُس قسم کے حملے کر کے جیسے کہ پہلے ہوا کرتے تھے، بچ کر نکل نہیں سکتے۔ اب خود اُن ہی سے استفادہ کئے ہوئے ایسے مسلمان عالموں اور دانشوروں کی ایک جماعت دنیائے اسلام میں پیدا ہو چکی ہے جو اُن کی غلط اندیشیوں کی نشاندہی کر سکتی ہے اور جو تحقیق و ریسرچ کے جدید اصولوں سے نہ صرف واقف ہے بلکہ انھیں برتنے کا سلیقہ بھی رکھتی ہے۔ ابھی حال میں طباوی مرحوم نے جو چند مہینے ہوئے لندن میں ایک حادثہ میں اللہ کو پیارے ہو گئے، اپنے چند معصر مستشرقین کی علمی "کاریگری" کا پردہ فاش کیا تھا جس کا جواب اگرچہ مستشرقین کے حلقے سے دینے کی کوشش کی گئی، لیکن مغرب اور مشرق دونوں جگہ اہل نظر نے دیکھا کہ ان کی بات کچھ یوں ہی سی رہی۔

ایسا نہیں ہے کہ پہلے ایسے خود دار اور باحمیت عالم اور دانشور نہ تھے جو مستشرقین کو چیلنج کر سکتے۔ سید جمال الدین افغانی، مفتی محمد عبدہ، سرسید، امیر علی، اقبال، سب نے اپنے اپنے طور پر یہ خدمت انجام دی، لیکن اب پہلے کے مقابلے میں دنیائے اسلام ہر لحاظ سے بہتر حالت میں ہے، اس لئے اب ہمیں مستشرقین کے رویے میں خاصی تبدیلی ملتی ہے۔ اب مسیحی دنیا کو خود اشتراکیت سے خطرہ ہے جس نے اسی کی کوکھ سے جنم لیا ہے، اس لئے وہ مشترک روحانی

واخلاقی اقدار کے فروغ و استحکام کے لئے دنیائے اسلام سے تعاون کی خواہاں ہے اور رومن کیتھولک چرچ نے تو یہاں تک تسلیم کر لیا ہے کہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم خدا کے پیغمبر تھے۔ پروٹسٹنٹ عیسائیوں میں بھی پروفیسر گب جیسے مستشرق گذرے ہیں جو اسلام کا مطالعہ ایک ایسے عیسائی کی حیثیت سے کرتے تھے جو دونوں مذاہب میں مشترک روحانی اقدار کی تلاش میں رہتے ہیں۔ لیکن اس تلاش و جستجو کی راہ میں پہلا ہی قدم غلط اٹھتا ہے جو انھیں مسلمانوں سے دور کر دیتا ہے اور مسلمانوں کے نزدیک روحانی اقدار کا جو سرچشمہ ہے اسی کی ماہیت و کیفیت سے متعلق بحث چھڑ جاتی ہے۔ مثلاً ایسے عیسائی بھی جو مشترک روحانی اقدار کی تلاش میں ہیں، قرآن کو وحی الٰہی تسلیم کرنے سے کتراتے ہیں اور اس بات پر اصرار کرتے ہیں کہ قرآن کی اساس یہودی۔ نصرانی روایات ہیں، حالانکہ جب سے مغرب کی علمی دنیا میں سائنٹفک تاریخی اصول تنقید کا چرچا ہوا، اس وقت سے لے کر آج تک یہ دعویٰ پایۂ ثبوت کو نہیں پہونچ سکا اور صرف ایک مفروضہ ہی رہا۔

کیسی عجیب بات ہے کہ ایک طویل عرصے تک، تمام ذہنی و مادی وسائل کے ساتھ، تاریخی تنقید و تحقیق کے جدید اصولوں کو برت کر، عیسائی و یہودی دنیا اس بات کا کوئی قطعی اور فیصلہ کن ثبوت فراہم نہ کر سکی کہ قرآن کریم پیغمبر اسلام کی تالیف ہے جسے آپؐ نے یہودی۔ عیسائی روایات سے استفادہ کر کے اور تورات اور انجیل مقدس سے بہت کچھ مستعار لے کر مرتب کیا۔ اس سلسلے میں اگر کوئی معاصر اور زندہ شہادت ہے تو وہ خود قرآن ہے جس سے اس طرح کا کوئی امکان خارج از بحث قرار پاتا ہے۔ تاریخی تنقید و تحقیق کے مستند اور جدید اصول کے مطابق اس بولتی ہوئی معاصر دستاویزی شہادت کو جس کے علاوہ کوئی اور شہادت موجود نہیں، تمام لایعنی قیاس آرائیوں سے بالاتر اور یقینی سمجھنا چاہیئے۔ لیکن آج بھی بڑے اور سنجیدہ مستشرقین بھی اس زندہ حقیقت کو نظر انداز کر دیتے ہیں۔ ان مستشرقین کے اس رویے کی توجیہ اس کے علاوہ اور کیا ہو سکتی ہے کہ ان کے مذہبی معتقدات اور اس سلسلے میں تعصب اور جانبداری کی وہ روایات جو انھیں اپنے علمی ماحول اور اپنے پیش روؤں سے ورثے میں ملی ہیں، ان کا راستہ روک کر کھڑی ہو جاتی ہیں اور ہدایت کی طرف بڑھنے نہیں دیتیں۔

دوسروں کے مذہبی عقائد اور دینی روایات کے موضوع پر لکھنے کی آزادی ہے۔ کسی ایک خاص مذہب کا پیرو دوسرے مذاہب کا مطالعہ کر سکتا ہے اور اپنے مطالعے کے نتائج شائع بھی کر سکتا ہے، لیکن اس سلسلے میں تصنیف و تالیف کا اولین بنیادی اصول یہ ہونا چاہیے کہ پہلے زیر مطالعہ مذہب کے پیروؤں کے عقائد پوری وضاحت کے ساتھ، مکمل طور پر اس طرح بیان کر دیئے جائیں کہ اس شکایت کی کوئی گنجائش باقی نہ رہے کہ ان کے عقائد کو غلط طور پر یا توڑ مروڑ کر پیش کیا گیا ہے۔ اب اگر لکھنے والا کسی اور نظریے یا عقیدے کا حامل ہے اور وہ اپنے نظریئے یا کسی اور نظریئے کا ذکر کرنا چاہتا ہے تو اسے اس کا حق حاصل ہے لیکن اُسے چاہیئے کہ وہ اپنے یا کسی دوسرے کے نظریئے کو الگ سے، پوری وضاحت کے ساتھ بیان کرے۔

افسوس ہے کہ سنجیدہ اور بالغ نظر مستشرقین بھی قرآن پاک اور سیرت اقدسؐ پر لکھتے وقت اس بنیادی اصول کو عام طور پر فراموش کر دیتے ہیں اور کچھ اس طرح کا غلط مبحث کرتے ہیں کہ صرف وہی لوگ جن کا اسلام کا مطالعہ اچھا ہے، یہ محسوس کر سکتے ہیں کہ لکھنے والا اپنے ذاتی خیال اور عقیدے کو اپنے قاریوں کے ذہن میں اتار دینا چاہتا ہے۔ تاریخی معروضیت اور مذاہب کے تقابلی مطالعے کے چند بنیادی تقاضے ہیں، لیکن عام طور پر مستشرقین کا حال یہ ہے کہ اُن کی "یہودیت" یا "مسیحیت" ان بنیادی تقاضوں پر غالب آجاتی ہے۔ تاریخی معروضیت کے بلند بانگ دعووں کے باوجود مغربی مصنفین دوسرے مذاہب اور تمدنوں کے بارے میں اتنے بھی معروضی نہیں جتنا کہ آج سے صدیوں پہلے ابو ریحان البیرونی نام کا وہ مسلمان عالم اور دانشور تھا جس نے الآثار الباقیہ اور کتاب الہند لکھ کر تاریخی معروضیت اور مذاہب کے تقابلی مطالعے کی صحیح راہ متعین کر دی تھی۔

اپریل سنہ ۱۹۸۲ء

بین الاقوامی قرآن کانگریس

آج سے دو برس پہلے کینبرا (آسٹریلیا) میں تقویم ہجری کے چودہ سو سال کے اختتام کے موقع پر بعض اسکالرز نے اقدام کر کے بین الاقوامی قرآن کانفرنس کے نام سے ایک علمی اجتماع منعقد کیا تھا، اس کانفرنس کا بنیادی موضوع کچھ اس طرح تھا کہ گذشتہ چودہ سو برس میں قرآن کی تعلیمات کا تہذیب انسانی میں کیا رول رہا ہے۔ یہ اجتماع امید سے زیادہ کامیاب رہا اور اس کامیابی کا سہرا دنیا کے ان تمام ممتاز مسلم اور غیر مسلم دانشوروں اور عالموں کے سر تھا جنھیں قرآن اور اس کی تعلیمات کے موضوع سے دلچسپی ہے اور انھوں نے اس موضوع پر غور و فکر کیا ہے اور لکھا بھی ہے۔ وہیں کینبرا میں بعض اسکالرز کی طرف سے یہ خیال پیش کیا گیا کہ کیوں نہ اس کانفرنس کو ایک مستقل شکل دیدی جائے اور مشہور عالم بین الاقوامی اورینٹل کانگریس کے نہج پر جو مستشرقین کی ساختہ پرداختہ ہے، اس کی باضابطہ تشکیل کر کے اسے بھی کانفرنس کے بجائے کانگریس کہا جائے۔ کینبرا ہی میں جناب حکیم عبدالحمید صاحب (متولی ہمدرد فاؤنڈیشن، دہلی) کے شوق اور ایماء پر یہ طے پایا کہ اس کانگرس کا دوسرا اجلاس انھیں کے انڈین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک سٹڈیز کے زیر اہتمام دسمبر ۱۹۸۲ء میں دہلی میں ہوا۔ چنانچہ دہلی میں (ہمدرد نگر، تغلق آباد) یہ اجلاس دوسری بین الاقوامی قرآن کانگریس کے عنوان سے ۱۲ دسمبر سے ۱۷ دسمبر ۸۲ء تک منعقد ہوا۔

حکیم عبدالحمید صاحب کے ہر کام میں خوش سلیقگی، حوصلہ اور حسن کی نمود ہوتی ہے مہمانوں کے قیام و طعام اور ان کے ہر طرح کے آرام کے لیے ہمدرد نگر میں اس موقع پر جس

میانے کا انتظام دیکھنے میں آیا، اس کی نظیر ذرا کم ہی ملے گی، اپنی جگہ خود وہ وسیع احاطہ (کیمپس) جس میں انڈین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک سٹڈیز کی خوش نما عمارت کے علاوہ جو بیک وقت صلابت و نزاکت دونوں کی حامل ہے اور اس تناسب و موزونیت کے ساتھ حامل ہے کہ آپ اپنی ایک منفرد اور حسین عظمت رکھتی ہے، ایک خوبصورت مسجد، جدید یہ اسپتال، طبی تحقیقات کا انسٹی ٹیوٹ، طبیہ کالج، ہمدرد پریس، ہوسٹل، مہمان خانہ اور رہائشی مکانات کی صاف ستھری اور خوشنما عمارتیں ہیں، ایک ایسی بستی بن گئی ہے جسے دیکھ کر کوئی یہ باور نہیں کر سکتا کہ ابھی پندرہ بیس برس پہلے یہ ایک ایسا خرابہ رہا ہوگا جس کا عبرتناک منظر آج بھی پاس ہی میں قلعہ تغلق آباد کی سنسناتی، ویرانی اور ہیبتناک خاموشی پیش کرتی ہیں — کریں گے اہل نظر تازہ بستیاں آباد، ہمدرد نگر کی یہ خوبصورت بستی اس مصرع کی جیتی جاگتی اور بولتی ہوئی تصویر ہے۔

اسی تازہ اور شاداب بستی میں دانشوروں اور عالموں کا یہ بین الاقوامی اجتماع قرآن کے موضوع پر منعقد ہوا جس کا پیغام ہمیشہ تازہ اور تازہ کار، شاداب اور شاداب کار رہے گا۔ اس اجتماع کا بنیادی موضوع بحث یہ تھا: "قرآن پندرہویں صدی ہجری میں" اور اس میں مختلف ملکوں کے کوئی اٹھتّر مندوب شریک ہوئے اور ہندوستان کے علاوہ آسٹریلیا، بنگلہ دیش، کناڈا، انگلستان، انڈونیشیا، لیبیا، نیدرلینڈ، نائیجیریا، پاکستان، سعودی عرب جنوبی افریقہ، ترکی، متحدہ عرب امارات اور ریاستہائے متحدہ امریکہ کے اسکالرز نے قرآن اور قرآنی مطالعات کے مختلف پہلوؤں پر مقالے پیش کئے۔ کچھ بحث و مباحثہ بھی رہا لیکن سب علمی انداز میں۔ باہر سے جن حضرات نے شرکت کی ان میں سے چند کے نام یہ ہیں:

ڈاکٹر احمد سبول (یونیورسٹی آف سڈنی، آسٹریلیا)، ڈاکٹر تفیض الرحمٰن (ڈھاکہ یونیورسٹی، بنگلہ دیش)، پروفیسر خالد بن سعید (کوینس یونیورسٹی، کنگسٹن، کناڈا)، ڈاکٹر آر ایل، ایچ، واگ (یونیورسٹی آف البرٹا، البرٹا، کناڈا)، ڈاکٹر کینیتھ کرنگ (انگلستان)، پروفیسر آر بی، سارجنٹ (کیمبرج یونیورسٹی، انگلستان)، پروفیسر مونٹگمری واٹ (ایڈنبرا یونیورسٹی، اڈینبرا، انگلستان)، پروفیسر بالجون (یونیورسٹی آف لائیڈن، نیدرلینڈ)، پروفیسر اسمٰعیل بالوگن (یونیورسٹی آف

الورین الورین، نائیجیریا) مسٹر اے۔ کے، بروہی (اسلام آباد، پاکستان) حکیم محمد سعید (ہمدرد فاؤنڈیشن، نظام آباد، کراچی)، ڈاکٹر عبد الواحد ہالے پوتا (اسلامک ریسرچ انسٹی ٹیوٹ، اسلام آباد، پاکستان) پروفیسر حسن محمد بجوده (ام القریٰ یونیورسٹی، مکہ معظمہ، سعودی عرب)، ڈاکٹر غلام محمد کریم دیپتھال، جنوبی افریقہ)، ڈاکٹر عدنان زرزور (یو، اے، یونیورسٹی، العین، متحدہ عرب امارات)، پروفیسر ٹی، بی، ارونگ (امریکہ)، پروفیسر الفرڈ، ٹی، ویلش (مشیگن اسٹیٹ یونیورسٹی، مشیگن، ریاستہائے متحدہ امریکہ) اور پروفیسر اسمٰعیل، کے، پناوالا (یونیورسٹی آف کیلیفورنیا، لاس انجیلز، ریاستہائے متحدہ امریکہ)۔

قرآن میں اللہ کی باتیں ہیں اور اللہ کی باتیں کبھی ختم نہیں ہو سکتیں۔ اسلام کی چودہ صدیوں میں ایک لمحہ بھی ایسا نہیں گذرا کہ قرآن کریم سے بے اعتنائی یا بے توجہی برتی گئی ہو۔ قرآن نے اپنے پیغام کے ذریعہ تاریخ انسانی میں ایک انقلاب برپا کر دیا، اس انقلاب کی کار فرمائی آج بھی جاری ہے اور مسلمانوں کے عقیدہ کے مطابق قیامت تک جاری رہے گی، یہی وجہ ہے کہ باوجود اس کے کہ بعض لوگوں نے اس وحی الٰہی کو تاریخ کا محض ایک واقعہ کہہ کر دنیا کو ایک قصہ پارینہ باور کرانا چاہا، مسلم دنیا کیا، غیر مسلم دنیا بھی اس کی طرف متوجہ ہے اور اللہ کی اس کتاب کو پڑھتی اور اس کے پیغام کے مختلف پہلوؤں پر غور و فکر کرتی ہے۔

قرآن نے اپنے ماننے والوں کے دل میں علم و تلاش، اور تفکر و تدبر کا جو شوق پیدا کر دیا تھا، اس نے ریگ زاروں کو گلستاں بنا دیا، تہذیب و تمدن کی ایسی شمعیں روشن کیں کہ دنیا کا گھٹا ٹوپ اندھیرا چھٹ گیا اور امید و نشاط کی چاندنی پھیل گئی۔ قرآن نے انسان کو انسان کی غلامی سے نجات دی اور بنی نوع انسان کو ایک کنبہ قرار دے کر اخوت و مساوات کا سبق دیا، قرآن نے بتایا کہ انسان اس کائنات کی تسخیر کر سکتا ہے، یہ اسی کے لئے بنائی گئی ہے، اس لئے اس کی کوئی چیز ایسی نہیں جس کے آگے اس کا سر جھکے، یہ کائنات اسے سلام کرتی ہے اور اس کا فرض یہ ہے کہ وہ اپنے خالق اور خالق کائنات کی عبادت کرے، صرف اسی کو سجدہ کرے اور اس طرح "ہزار سجدوں" سے اپنے آپ کو محفوظ کر لے۔

یہاں تک ایسی کتاب کا مطالعہ اور اس کے پیغام پر غور و فکر کسی شخص کے قلب و نظر

کے لیے مفید ہو سکتا ہے اور اس سے اسی کو روشنی اور ہدایت مل سکتی ہے جو اسے اللہ کی کتاب مانتا ہو اور اس کا عقیدہ ہو کہ یہ کلام الٰہی ہے۔ لیکن یہ بھی دیکھنے میں آیا ہے اور اس کا تجربہ ہوتا رہتا ہے کہ آج بھی عقلیت اور سائنس کی ترقی کے اس دور میں اُس شخص کو بھی ہدایت ملتی ہے جسے حق کی تلاش ہو۔ جو شخص دیانتداری کے ساتھ حق اور سچائی کا متلاشی ہوتا ہے، اللہ تعالیٰ خود اُسے اپنی راہ دکھا دیتے ہیں۔

بین الاقوامی قرآن کانگریس کے اس دوسرے اجلاس میں قرآن کے مختلف پہلوؤں سے متعلق جو مقالے پڑھے گئے، وہ اپنے تنوع کے لحاظ سے خاصے دلچسپ اور معلومات افزا تھے، اور ان سے یہ بھی اندازہ ہوتا ہے کہ مغرب کے اہل قلم کس کس زاویے سے اللہ کی کتاب کو دیکھتے اور اس کا مطالعہ کرتے ہیں۔ ذیل میں نمونے کے طور پر چند مقالوں کی خاص خاص باتیں درج کی جاتی ہیں:

ڈاکٹر احمد سبول کا خیال ہے کہ مصر کے مشہور اخوانی لیڈر اور اہل قلم سید قطب مرحوم کا طرز فکر بالکل نیا تھا اور انھوں نے قرآن کو جس طرح سمجھا اور سمجھانا چاہا اس کی مثال گذشتہ صدیوں میں کسی مفسر قرآن کے یہاں نہیں ملتی۔ قرآن کے نظریۂ کائنات اور اس کے فکری، روحانی اور عملی تصورات کو انھوں نے قرآن ہی کے فریم ورک میں سمجھنے کی کوشش کی اور یہ بالکل ایک نئی بات تھی۔ ڈاکٹر سبول کا کہنا ہے کہ پہلے جو تفسیریں لکھی گئیں اُن میں کسی ایک خاص پہلو ہی کو اجاگر کیا گیا، سید قطب نے قرآن کو ایک 'کُل' کی صورت میں دیکھا اور اس کے ہمہ گیر تزن کو اسی ہمہ گیری کے ساتھ پیش کیا۔ ڈاکٹر احمد سبول اخوانی ہیں، اسی لیے سید قطب مرحوم کے لیے ان کے یہاں ایک جوش عقیدت ملتا ہے۔ اس کے علاوہ غالباً انھیں اس کا علم نہیں کہ قرآن کی تفہیم و تشریح کے سلسلے میں وہ جس نئے انداز فکر کو صرف سید قطب مرحوم سے منسوب کرتے ہیں، اُسے عصر حاضر میں دوسرے مفسرین و شارحین نے بھی اپنایا ہے، اور یہ بات بھی اپنی جگہ صحیح ہے کہ یہ ضروری نہیں کہ جو انداز فکر نیا ہو وہ ہر لحاظ سے معتبر بھی ہو، مثال کے طور پر اللہ کی حاکمیت کو الوہیت و ربوبیت کا اخص خصائص کہنا محل نظر ہے اور اس سے ہندوستان اور مصر کے معتبر اور اہل نظر علماء نے اختلاف کیا ہے۔

سید قطب کی بعض تصریحات میں ایسا ہی غلو ملتا ہے۔ ہم نے ایک نجی گفتگو میں جب اس موضوع پر ان کا خیال معلوم کرنا چاہا تو انھوں نے اعراض سے کام لیا اور ہم نے انھیں ان کے حال پر چھوڑ دیا۔

پروفیسر بالجوں کے مقالے کا عنوان تھا: "شاہ ولی اللہ اور قرآن" لیکن اپنے مقالے کے موضوع پر کچھ کہنے سے پہلے انھوں نے ایک پرانا قصہ چھیڑ دیا اور کہا کہ "کتاب مقدس اپنی اصل میں غیر مخلوق (قدیم) ہے اور اپنے نزول اور عربی زبان میں وحی کئے جانے کے لحاظ سے مخلوق ہے۔ اس کا اعلیٰ ترین ادبی اسلوب پیغمبر اسلام کی عملی زندگی کے تاریخی پس منظر ہی میں اپنی معنویت رکھتا تھا" اس کے بعد پروفیسر موصوف نے شاہ صاحبؒ کی ترجمانی اس طرح کی ہے کہ "شاہ ولی اللہ اسے پسند نہیں کرتے کہ اس مقدس کتاب (قرآن) میں جس بات کا اظہار مقصود ہے اس سے زیادہ کچھ اور دیکھا جائے"۔ اب پروفیسر بالجوں کی پہلی بات کو پھر غور سے پڑھئے اور شاہ صاحبؒ سے منسوب ٹکڑے کو دیکھئے، صاف معلوم ہوتا ہے کہ وہ بنیادی طور پر یہ کہنا چاہتے ہیں کہ قرآن کریم کا پیغام صرف ایک عہد کے لئے تھا۔ جہاں تک شاہ صاحب کی بات کا تعلق ہے ہمارے خیال میں وہ قرآن کریم کی آیات کی ایسی تفسیروں کے بارے میں تھی جو بعض صوفیہ سے منسوب تھیں۔ عہد وسطیٰ میں صوفی حلقوں کی طرف سے قرآن کی تفسیر ایسے انداز میں کی جانے لگی تھی جو کتاب وسنت سے میل نہیں کھاتی تھی۔

ڈاکٹر کینتھ کریگ نے اپنے مقالے میں "ایک اہم سوال اٹھایا ہے اور انھوں نے قرآن کی اس آیت کریمہ پر غور وفکر اور تبادلۂ خیال کی دعوت دی ہے:

وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِيْنَ (سورۂ واقعہ: ۶۰ اور سورۂ معارج: ۴۱)

درحقیقت سورہ واقعہ اور سورۂ معارج کی مذکورہ آیات علی الترتیب اس طرح ہیں:

۱۔ نَحْنُ قَدَّرْنَا بَيْنَكُمُ الْمَوْتَ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِيْنَ ۙ عَلٰٓى اَنْ نُّبَدِّلَ اَمْثَالَكُمْ وَنُنْشِئَكُمْ فِيْ مَا لَا تَعْلَمُوْنَ ۝ ۲۔ فَلَآ اُقْسِمُ بِرَبِّ الْمَشٰرِقِ وَالْمَغٰرِبِ اِنَّا لَقٰدِرُوْنَ ۙ عَلٰٓى اَنْ نُّبَدِّلَ خَيْرًا

نُّھُمۡ وَمَا نَحۡنُ بِمَسۡبُوۡقِیۡنَ o سورۂ واقعہ میں کہا گیا ہے کہ "ہم ہی نے تمہارے
یان موت کو (معین وقت پر) ٹھہرا رکھا ہے اور ہم اس سے عاجز نہیں ہیں کہ تمہاری
ہ تمہارے جیسے اور (آدمی) پیدا کر دیں اور تم کو ایسی صورت میں بنا دیں جس کو تم
نتے ہی نہیں"۔ سورۂ معارج کی مذکورہ آیت کا ترجمہ یہ ہے: "میں قسم کھاتا ہوں
سرقوں اور مغربوں کے مالک کی کہ ہم اس پر قادر ہیں کہ (دنیا ہی میں) ان کی جگہ ان
ے بہتر لوگ لے آئیں (یعنی پیدا کر دیں) اور ہم اس سے عاجز نہیں ہیں"۔ اور دونوں آیتوں
ں تاکید کے ساتھ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ "ہم عاجز نہیں ہیں"۔

کینیتھ کریگ نے خدا کی اسی قدرت کاملہ کی طرف جس سے زمان و مکان کے
ام تغیرات وجود میں آتے ہیں، توجہ دلائی ہے اور عصر حاضر کے بے پناہ دکھ درد کے
س منظر میں خدا کی قدرت اور خدا پر ایمان و ایقان کی ماہیت و اہمیت اور انسانی زندگی
ے کے اثرات کو سمجھنے کی ضرورت پر زور دیا ہے۔ ان کے خیال میں وہ علوم اور ہنر ندیاں
ں کی بنا پر بعض لوگ یہ سوچنے لگتے ہیں کہ "صرف آدمی ہی سب کچھ ہے، خدا ہی کی عطا
ہوئی ہیں اور خود انسان کیا ہے، اس ارض خاکی پر خدا کا "نمایندہ" جو اس کا بندہ بھی ہے۔
ا لئے خدا کی ہستی سب سے بالاتر ہے۔ دین کی مختلف ہیئتوں کے باوجود وہ عاجز نہیں ہے،
متیں، صورتیں، ادارے اور ان کی ساختیں مذہبی زندگی کے ساتھ لگی رہتی ہیں لیکن جب
صورت ہو جائے کہ چونکہ یہ سب کچھ فی سبیل اللہ ہے، اس لئے انھیں کو سارے اختیارات
رساری استھارٹی حاصل ہے، تو پھر عبادت اور بندگی کا تصور کمزور ہو جاتا ہے۔ خدا "جہاد
سبیل اللہ" کی حدوں میں مقید نہیں ہے۔ سچا عقیدہ دین کی ہر سعی اور مذہب کی ہر
د وجہد میں ذات الٰہی ہی کا سایہ اپنے اوپر دیکھتا ہے۔ کریگ نے اپنے مقالے میں یہ
ے کہا کہ "انسان کے موجودہ المیے" میں بھی خدا عاجز اور بے بس نہیں ہے۔ ہمارے لئے
چنے کی بات یہ ہے کہ تاریخ انسانی میں اثبات عدل الٰہی کا ظہور کس کس طرح ہوتا رہا ہے
ر یہ حقیقت کہ اس ظلم کی تمام ہیبتناکیاں جسے انسان اپنی عارضی طاقت کی بنا پر روا
ھتا ہے خدا کے بے پناہ وسائل کے مقابلے میں ہیچ ہیں، انسانوں کی دنیا میں کس کس

کل میں نمود کرتی رہتی ہے۔ کریگ نے مذکورہ بالا آیاتِ قرآنی کو اسی زاویۂ نگاہ سے
سمجھنے کی کوشش کی ہے، وہ چاہتے ہیں کہ دوسرے لوگ بھی ان کی اس کوشش میں
شریک ہوں۔

کینیتھ کریگ کا طرزِ فکر بڑی اچھی مثال اس امر کی ہے کہ بعض مغربی اسکالرز قرآن کو
کس طرح پڑھتے اور سمجھتے ہیں۔ ہمارے خیال میں تاریخ کے تغیرات و انقلابات کے رشتے
تقدیرِ الٰہی" سے جوڑنے کا نظریہ مسلمانوں کے لئے نیا نہیں ہے، قرآن کا نظریۂ تاریخ یہی
ہے، مسلمان اس پر یقین رکھتے ہیں لیکن دنیا کی تاریخ اور خود اپنی تاریخ کو اس قرآنی نظریۂ تاریخ
کی روشنی میں سمجھنے کی کوئی معتبر اور معقول کوشش آج مسلمانوں میں نظر نہیں آتی، اور اگر کہیں ہے
تو اس مسئلہ کو وہ اہمیت حاصل نہیں ہے جس کا کہ یہ مستحق ہے۔

پروفیسر آر۔ بی۔ سارجنٹ نے اپنے مقالے میں مغربی اسکالرز کے اس طرزِ فکر سے بحث
کی ہے کہ قرآن کریم اولین اہمیت کی ایک تاریخی دستاویز ہے۔ انھوں نے کہا ہے کہ مغرب
کے اسکالرز جو مسلمان نہیں ہیں وہ یقیناً قرآنی مطالعات سے مختلف زاویۂ نظر رکھتے ہیں
لیکن خاص بات یہ ہے کہ آج کل یہ زاویۂ نظر معروضی، اور اکثر ہمدردانہ ہوتا ہے، البتہ کچھ
مستثنیات بھی ہیں جن کے یہاں غیر عالمانہ جانبداری یا تعصب پایا جاتا ہے۔ مغربیوں کے
نزدیک قرآن ایک بڑی اہم تاریخی دستاویز ہے جو اتنی پیچیدہ ہے کہ اس کی تنقیح و وضاحت
کے سلسلے میں بڑے اختلافات ہیں۔ قرآن کے اس پہلو سے متعلق مسلمان عالموں نے
بڑی چھان بین کی اور ابن اسحاق اور دوسرے اربابِ علم نے "اسبابِ نزول" کے
موضوع پر بہت کچھ لکھا۔ گذشتہ چند دہوں میں جزیرۃ العرب میں کئی چیزوں کا کھوج
لگایا گیا ہے، خصوصاً مآرب اور نجران وغیرہ کے علاقے میں سائنٹفک آرکیولوجی کی مدد سے
قبل از اسلام عرب کے اس تمدنی ماحول کو دریافت کر لیا گیا ہے جس میں پیغمبر اسلامؐ نے
آنکھیں کھولیں، پروان چڑھے اور ان پر وحی الٰہی کا نزول ہوا۔ مزید برآں اب ایسے ہزاروں
کتبات چھپ گئے ہیں جنھیں آج کے اسکالرز نے بڑی صحت کے ساتھ پڑھا اور سمجھا
ہے۔ سارجنٹ کے قول کے مطابق ان کتبات میں اللہ کی بہت سی قرآنی صفات کا

[illegible] مثلاً، 'مالکِ یوم الدین' اور 'تعالیٰ' وغیرہ جو اللہ کے لفظ کے ساتھ بولا اور [illegible] جاتا ہے۔ اس کے علاوہ ان کتبات سے چھٹی اور ساتویں صدی عیسوی کی عرب تاریخ سے متعلق بہت کچھ معنی خیز معلومات بھی ملتی ہیں

سارجنٹ کی ان باتوں سے صاف صاف اندازہ نہیں ہوتا کہ آخر اُن کا منشا کیا ہے اور جزیرۃ العرب میں اثریاتی تلاش و تحقیق کے نتائج سے وہ کیا نتیجہ نکالنا چاہتے ہیں۔ شاید وہ بھی اسی نظریئے کے قائل ہیں کہ قرآن کریم محض ایک اہم تاریخی دستاویز ہے۔ لیکن علمی انداز نظر تو یہ ہوگا کہ وہ اپنے مطالعے اور غور و فکر کو ذرا اور وسیع کریں۔ کیا عجب کہ اثریاتی دریافت سے ہی وہ اس نتیجہ پر پہونچ جائیں کہ قرآن ایک ایسی الہامی کتاب ہے جو اسلام سے پہلے کے دین اور مقدس صحیفوں کی تصدیق کرتی ہے، اس لئے اسلام ہی وہ سچا دین ہے جس کی اشاعت مختلف ادوار میں مختلف انبیائے کرام نے کی تھی اور جو اپنی غیر محرف خالص صورت میں قرآن حکیم میں موجود ہے۔

آخر میں ہم یہ ضرور کہیں گے کہ ابھی علم و تحقیق، اظہار خیال اور انداز بیان، غرض ہر لحاظ سے مسلمان عالموں اور دانشوروں کے مقابلے میں مغرب کے اسکالرز کہیں آگے ہیں۔ اس اجتماع میں مسلم مقالہ نگاروں میں زیادہ تعداد ایسے لوگوں کی تھی جن کے مقالوں میں غیر ضروری "جذباتیت" یا خواہ مخواہ کے معذرتی انداز بیان اور طرز فکر سے کام لیا گیا تھا۔ ہم اسے تسلیم کرتے ہیں کہ عقیدہ آدمی کو قدرے جذباتی بنا دیتا ہے، لیکن ایسا بھی ممکن ہے کہ عقیدہ کے ساتھ علمی طرز بیان اور معروضی نقطۂ نظر کا امتزاج ہو جائے، کیونکہ مجرد معروضیت کسی کے بس کی بات نہیں، چاہے وہ مغرب کے اسکالرز ہوں یا مشرق کے۔ البتہ علمی انداز نظر لکھنے والے کو معذرتی لہجے، بیجا جذباتیت اور غیر ضروری خطابت سے محفوظ رکھتا ہے اور اس سے موضوع زیر بحث سے متعلق استدلال و استنباط کا وزن بہت بڑھ جاتا ہے۔

جنوری سنہ ۱۹۸۳ء

یونیفکیشن چرچ

ایک نیا عیسائی فرقہ

ہم میں کم لوگ ایسے ملیں گے جو عیسائیوں کے ایک نئے فرقے یعنی یونیفکیشن چرچ، اس کی تاریخ اور اس کے معتقدات سے واقف ہوں، میں خود بھی جنوری ۱۹۸۲ء سے پہلے اس سے ناواقف لوگوں میں تھا۔ جنوری ۱۹۸۲ء کے پہلے ہفتہ میں امریکہ کی ریاست فلوریڈا میں میامی کے قریب ساحل سمندر پر واقع فورٹ لاڈرڈیل کے پُرسکون چھوٹے سے شہر میں یونیفکیشن تھیولوجیکل سیمنری کی طرف سے ایک کانفرنس منعقد ہوئی جس میں مجھے شریک ہونے کا موقع ملا۔ اس کانفرنس کا موضوع تھا: GOD: THE CONTEMPORARY DISCUSSION، یعنی عصر حاضر میں تصور خدا سے متعلق جو بحثیں ہو رہی ہیں، وہ کیا ہیں اور کس طرح مختلف ملکوں میں انسانوں کی زندگیوں کو متاثر کر رہی ہیں۔ شرکت کرنے والوں میں مختلف علوم کے لوگ تھے، جیسے مذہب، فلسفہ، سوشیولوجی، تاریخ وغیرہ۔ دنیا کے بڑے مذاہب کی نمایندگی کرنے والے بھی تھے اور عیسائی مذہب کے مختلف چرچ کے نمایندے بھی، غرض کوئی ڈیڑھ سو مندوبین اس کانفرنس میں شریک ہوئے۔

کانفرنس میں معلوم ہوا کہ عیسائی دنیا یونیفکیشن چرچ کو ایک ایسی بدعت سمجھتی ہے جس نے عیسائیت کے مستند و مسلّمہ عقائد پر کاری ضرب لگائی ہے، اور اسی لئے ہر طرف سے اس کی شدید مخالفت ہو رہی ہے۔ قبل اس کے کہ اس فرقے کے بعض عقائد بیان کئے جائیں، ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اس فرقے کے بانی سن می آنگ مُون کے حالات زندگی جو عام طور پر ریورنڈ مُون کے نام سے مشہور ہیں، مختصراً بیان کر دیئے جائیں۔ مطلے

کی کئی گرہیں خود بخود اس سے کھل جائیں گی ۔

ریورینڈ مون شمالی کوریا کے ایک گاؤں جیونگجو میں ۶ جنوری ۱۹۲۰ء کو پیدا ہوئے۔ ان کے والدین عیسائی اور پریسبائیٹرین چرچ کے پیرو تھے۔ کوریا کی مذہبی تاریخ بڑی دلچسپ ہے اور خود کوریائی عیسائیت کی داستان بھی کم دلچسپ اور اہم نہیں ہے، لیکن اس کے بیان کا یہ موقع نہیں، مون کے سوانح نگار لکھتے ہیں کہ بچپن ہی سے ان میں یہ وصف نمایاں تھا کہ وہ ناانصافی یا دوسروں پر کسی قسم کی زیادتی کو برداشت نہیں کر سکتے تھے۔ ان کی قوت ارادی بھی ان کے مزاج کی ایک خصوصیت تھی۔ انھوں نے ایک بار اپنے ایک عقیدت مند کو بتایا کہ جب وہ بارہ برس کے ہوئے تو انھیں جنگلوں کی تنہائی میں عبادت میں بڑا مزہ آتا، ایک دن انھیں ایسا محسوس ہوا کہ درخت، جھاڑیاں اور گھاس پھوس، سب ان سے کہہ رہے ہیں: "کوئی ہماری پروا نہیں کرتا، ہمیں انسان نے بھلا دیا ہے۔" اور اس کا جواب ان کی طرف سے یہ تھا: "گھبراؤ نہیں، میں تمہاری خبرگیری کروں گا۔" ایک اور موقع پر ان کی یہ دعا تھی: "اے میرے باپ، مجھے (حضرت) سلیمان سے زیادہ دانائی، (سینٹ) پال سے زیادہ ایمان اور (حضرت) عیسیٰ سے زیادہ محبت عطا کر۔" ۱۹۳۶ء میں جب مون کی عمر ۱۶ سال تھی، ایسٹر کی صبح کو جب وہ ایک پہاڑی کے دامن میں عبادت میں محو تھے انھیں محسوس ہوا کہ حضرت عیسیٰؑ ان کے سامنے ہیں اور کہہ رہے ہیں کہ دو ہزار برس پہلے انسانیت کو اس کے صحیح مقام پر لانے کا جو کام میں نے شروع کیا تھا، اُسے تمہیں پورا کرنا ہے۔

اور اب اس کے بعد مون نے مذہبی صداقت کی تلاش شروع کر دی، اور اگرچہ وہ جاپان کی وسیڈا یونیورسٹی میں الیکٹریکل انجینیرنگ کے طالب علم بن چکے تھے، ان کی عبادت، مذہب کا مطالعہ اور انسانوں کے ساتھ خدا کے معاملات پر غور و فکر جاری رہا اور آخر کار جب وہ پچیس سال کے ہوئے تو انھوں نے فیصلہ کر لیا کہ انھیں اُس چیلنج کو جو انھیں اپنے وژن میں حضرت عیسیٰؑ کے ظہور سے ملا تھا، قبول کرنا، حضرت عیسیٰ کے ادھورے کام کو پورا کرنا اور اس دنیا میں خدا کی حکومت قائم کرنا ہے۔

دوسری جنگ عظیم کے بعد ۱۹۴۶ء میں جب کوریا پر جاپان کا تسلط ختم ہو چکا تھا،

مون نے اپنا مشن ایک گہرے جذبے اور جوش سے شروع کیا۔ پیونگ یانگ میں جہاں عیسائیوں کی خاصی آبادی تھی اور جسے لوگ کبھی کبھی مشرق کا یروشلم بھی کہتے تھے، اُن کے مشن کی مخالفت ہوئی، ان کے عیسائی مخالف ان پر عیسائی روایات اور عیسائیت کے مسلمہ عقائد سے بغاوت کا الزام لگاتے تھے اور کہتے تھے کہ خدا کی حکومت کا کوئی تعلق اِس دنیا کی فلاح و بہبود سے نہیں ہے۔ دوسری طرف کمیونسٹ حکومت تھی جو اس پر تلی ہوئی تھی کہ شمالی کوریا میں مذہب کا وجود باقی نہ رہے اور وہاں آمرانہ طرز کی سیکولر سوسائٹی کو فروغ حاصل ہو۔ شمالی کوریا میں مُون کو قید و بند کی زندگی بھی گذارنی پڑی اور انھیں کمیونسٹ حکومت کے ایک ایسے کیمپ میں بھی رہنا پڑا جہاں حکومت سے اتفاق نہ کرنے والوں کو جبریہ محنت مزدوری کرنی پڑتی تھی۔ ایسے کیمپوں میں زیادہ تر لوگ زندگی کی مصیبتوں سے ہمیشہ کے لئے نجات حاصل کر لیتے ہیں، لیکن مُون نے یہ طے کر لیا تھا کہ وہ زندہ رہیں گے، اس لئے ناقابلِ برداشت حالات کے باوجود وہ زندہ رہے یہاں تک کہ تین برس بعد جب ۱۹۵۰ء میں یو۔این۔ او کی افواج نے قیدیوں کو آزاد کرایا تو مُون بھی اپنے چند پیروؤں کے ساتھ جنوبی کوریا چلے گئے۔ بعد میں اپنے قیدخانے کے تجربات کا ذکر کرتے ہوئے مُون نے ایک بار کہا تھا: "میں نے کبھی شکایت نہیں کی اور نہ کسی کمزوری کی بنا پر دعا مانگی۔ میں نے کبھی خدا سے مدد بھی نہیں چاہی، اس کے بجائے میں اُسے اپنی طرف سے اطمینان دلاتا رہا کہ وہ میرے لئے پریشان نہ ہو۔ چونکہ خدا کو خود میرے مصائب کا علم تھا، مجھے اچھا نہیں معلوم ہوتا تھا کہ میں اُس کو اپنی مصیبتیں یاد دلاؤں، تقاضا کروں اور میری وجہ سے اُسے اور دکھ اٹھانا پڑے۔ میں نے اس سے صرف یہی کہا کہ میں کبھی ہار نہیں مانوں گا۔"

۱۹۵۳ء میں مُون پوسان سے جنوبی کوریا کی راجدھانی سیول آگئے جہاں انھوں نے اگلے برس باضابطہ "ہولی اسپرٹ ایسوسی ایشن فور دی یونیفکیشن آف ورلڈ کرسچیانٹی" نام سے ایک نئی عیسائی تنظیم کی بنیاد ڈالی جس نے اب باقاعدہ ایک الگ چرچ کی شکل اختیار کر لی ہے اور دنیا میں یونیفکیشن چرچ کے نام سے مشہور ہے۔ شمالی کوریا میں مُون

اور ان کے پیروکمیونسٹ حکومت کے ظلم و ستم کا نشانہ بنتے، جنوبی کوریا میں پرانے اور مستحکم عیسائی فرقوں نے ان کی مخالفت کی اور اس نئے فرقے کی ہر طرح مذمت کی، اس پر طرح طرح کے الزامات لگائے گئے، جن میں سے ایک الزام جنسی بے راہ روی اور بد اخلاقی کا بھی تھا۔ مُون کو حکومت نے گرفتار کر لیا اور ان پر مقدمہ چلایا گیا، لیکن عدم شہادت کی بنا پر عدالت نے انھیں بری کر دیا اور وہ رہا کر دیئے گئے۔ بہرحال مخالفتوں کے باوجود یونیفکیشن چرچ ترقی کرتا رہا اور اس کے عقائد کی اشاعت ہوتی رہی، اس کے مشنری جاپان اور امریکہ پہونچے اور ۱۹۷۵ء تک صورت حال یہ ہوگئی کہ ایک سو بیس ملکوں میں اس چرچ کے مشنری موجود تھے۔

۱۹۶۰ء میں ریورنڈ مُون نے ہاک۔ جا۔ ہان سے شادی کی تھی، ۱۹۷۲ء میں دونوں میاں بیوی امریکہ پہونچے جہاں انھوں نے گھوم گھوم کر تقریریں کیں، بہت سے لوگ اس نئے چرچ میں شامل ہو گئے، جس سے مختلف عیسائی فرقوں اور یہودیوں میں بڑا اشتعال پیدا ہوا اور انھوں نے ڈٹ کر یونیفکیشن چرچ کی مخالفت شروع کر دی، یہ مخالفت آج بھی جاری ہے اور حکومت کی سطح پر بھی اس کی کوشش ہو رہی ہے کہ یونیفکیشن چرچ اور ہرے کرشنا دونوں تبلیغی تنظیموں پر پابندی عائد کر دی جائے۔ لیکن مخالفین کو کوئی کامیابی نہیں ہو رہی ہے کیونکہ امریکہ میں مذہب آزاد ہے اور مذہب کی تبلیغ و اشاعت کی آزادی بھی ہے، یوں بھی امریکہ ایک اباحتی سوسائٹی ہے۔

جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے کہ ایک وژن میں حضرت عیسیٰ نے ظہور فرما کر ریورنڈ مُون کو بشارت دی کہ دو ہزار پہلے جو کام انھوں نے شروع کیا تھا، اُسے انھیں اب پورا کرنا ہے، وہ اس بشارت کو وحی سے تعبیر کرتے ہیں اور دعویٰ کرتے ہیں کہ DIVINE PRINCIPLE میں اُن کے جو ملفوظات درج ہیں، وہ درحقیقت وہ وحی الٰہی ہے جو ان پر وقتاً فوقتاً نازل ہوتی رہی ہے۔ ریورنڈ مُون یہ بھی کہتے ہیں کہ ان کو ایسے وژن بھی ہوئے ہیں جن میں انھیں حضرت ابراہیمؑ، حضرت اسحاقؑ، حضرت یعقوبؑ حضرت موسیٰؑ اور انجیل مقدس کے رجال منتخبہ مثلاً پطرس، پال اور یحییٰ وغیرہ سے براہ راست

گفتگو کا موقع ملا۔ ان کی ملاقات مہاتما بدھ، کنفیوشس اور حضرت محمدؐ سے بھی ہو چکی ہے اور یہ کہ وہ عالم ارواح میں آزادی سے گھوم پھر سکتے ہیں اور ایک ایسا واسطہ ہیں جس کے ذریعہ اس زمانے میں وحی الٰہی لوگوں تک پہونچتی ہے۔ یونیفکیشن فکر یہ ہے کہ آج جبکہ روایتی عیسائیت سے دل برداشتہ ہو کر عیسائیوں کی ایک اچھی خاصی تعداد اپنے آبائی مذہب کو چھوڑ رہی ہے، بہت سے عیسائی نئے خیالات اور عیسائیت کی نئی تعبیر کے خواہاں ہیں، اس لئے سوال یہ ہے کہ اس صورت میں جب کہ بائبل کے عقائد مشتبہ قرار دیئے جا رہے ہیں، کیا یہ ممکن نہیں ہے کہ خدا نوع انسانی کو اپنی طرف بلانے کے لئے کوئی نئی راہ دکھائے؟ اگر آج کی دنیا میں ایسے عیسائیوں کی تعداد بڑھتی جا رہی ہے جنھیں اپنے چرچ سے کوئی خاص تعلق نہیں ہے، تو کیا ایسے لوگوں کی تعداد بھی نہیں بڑھی ہے جو دیانتداری کے ساتھ خدا کو پانے کے آرزومند ہیں؟ شاید مشیت الٰہی یہی ہے کہ روایتی عیسائیت کے انحطاط سے انسان کا ذہنی افق وسیع ہو، اس کی بصیرت اور گہری ہو، اور وہ کسی نئی وحی کے استقبال کے لئے ذہنی طور پر آمادہ ہو۔ یونیفکیشن فکر یہ بھی ہے کہ جس طرح بابل میں یہودیوں کی قید و بند کے المیہ کا نتیجہ یہ نکلا تھا کہ ربیوں کی یہودیت وجود میں آئی تھی اور عہد وسطیٰ کی عیسائی دنیا کے انتشار سے پروٹسٹنٹ اور کیتھولک ریفارمیشن کی راہ ہموار ہوئی تھی، اسی طرح اس کا بھی امکان ہو سکتا ہے کہ آج کی مذہبی بے اطمینانی کے سبب نظریۂ نجات کی تاریخ میں ایک نئے عہد کا آغاز ہو۔

رومن کیتھولک عیسائیوں کا عقیدہ ہے کہ "چرچ سے باہر نجات ممکن نہیں" اور پروٹسٹنٹ کہتے ہیں کہ "بائبل میں جو کچھ ہے وہ خدا کی آخری وحی ہے"۔ لیکن عیسائی دنیا میں ایسے بھی عیسائی رہے ہیں جو انجیل میں یوحنا حواری کی کتاب کی تعلیمات کے مطابق خدا کی طرف سے موعود نئی سچائی کے ہمہ وقت منتظر رہتے تھے، مثلاً بارہویں صدی کے وسط میں جنوبی اٹلی کی ایک خانقاہ کے صدر راہب جوشیم کو اس بات کا یقین تھا کہ انسانیت کو اس کے صحیح مقام پر لانے کے لیے، خدا نے ان پر اپنی وحی بھیجی ہے۔ جوشیم کے کوئی پانچ سو برس بعد جب سے فلادر کے زائرین" کے سامنے الینڈ میں

پادری جون روبنسن نے الوداعی وعظ کہا تو انھوں نے یہ بھی کہا "یاد رکھو، لوتھر اور کالون کی تعلیمات سے آگے نکل جانے میں کبھی کسی قسم کا کوئی خوف محسوس نہ کرو کیونکہ خدا کے پاس نور کا ایسا ذخیرہ ہے جس سے اس کے کلام پر ہمہ وقت نئی روشنی پڑتی رہتی ہے "۔ پھر انیسویں صدی میں روس کی سلاوی تحریک کے مذہبی فلسفیوں نے اس بات کی اشاعت کی کہ عیسائیت کی ترقی کی راہ میں تین مرحلے ہیں : ۱۔ رومن کیتھولک چرچ سینٹ پیٹر کی عیسائیت کا ترجمان ہے جس میں سب سے زیادہ زور "فرمانبرداری" پر دیا جاتا ہے ، ۲۔ پروٹسٹنٹزم سینٹ پال کے عیسائی عقیدہ کا علمبردار ہے جو "ایمان" پر اصرار کرتا ہے اور ۳۔ وقت آئے گا کہ ایک نئی عیسائیت ، اپنی وسیع شکل میں ، جنم لے گی ۔ یہ عیسائیت مشرق کے چرچ سے ظہور پذیر ہوگی اور سینٹ جون سے اس کو فیضان حاصل ہوگا ۔ اس کی امتیازی خصوصیت محبت کا وہ روحانی تجربہ ہوگا جس میں انسان اور خدا اور انسان اور انسان کا اتحاد قائم ہوگا ۔ پس ان شواہد کی روشنی میں کیا آج یہ ممکن نہیں ہے کہ بہت سے انسان "نئی روشنی" کے انتظار میں ہوں ۔

یونیفکیشن چرچ والوں کا کہنا ہے کہ بائبل خود یہ دعویٰ نہیں کرتی کہ وہ خدا کی آخری وحی یا حرف آخر ہے ۔ تورات اور انجیل دونوں میں اس کا ذکر ہے کہ ایک نبی آئے گا جو ان باتوں کے علاوہ جو بتا دی گئی ہیں ، اور باتیں بھی بتائے گا ۔ اس طرح بائبل گویا خود اس کی قائل ہے کہ وحی کا سلسلہ جاری رہے گا ۔ لیکن دلچسپ بات یہ ہے کہ خالص عیسائی روایت اور عیسائی یہودی تعصب کو برقرار رکھتے ہوئے یونیفکیشن چرچ بھی بعثت محمدیؐ اور قرآن کریم کو مکمل طور پر نظر انداز کر دیتا ہے ، اور چونکہ اسے ریورنڈ مون کو نبی یا "مسیح موعود" ثابت کرنا ہے ، اس لئے سارے دلائل کا رجحان یہی ہے کہ انیسویں صدی میں مشرق بعید میں وہ ایک شخص پیدا ہوگا جسے خدا اپنی وحی کے نزول کے لئے منتخب کرے گا ۔

یونیفکیشن چرچ کی نئی انجیل DIVINE PRINCIPLE میں اسلوب بیان اور بنیادی تصورات وہی ہیں جن سے عیسائی واقف ہیں ، مثلاً تخلیق ، ہبوط آدم ،

گناہ اولیں (گناہ آدم)، نظریۂ نجات، حضرت عیسیٰ کے "مسیح موعود" ہونے کا عقیدہ وغیرہ اس طرح گویا یہودی۔ عیسائی عقائد جن اصطلاحوں میں بیان کئے گئے ہیں، انھیں یہ نیا چرچ اور اس کی مقدس کتاب تسلیم کرتی ہے۔ یہی نہیں بلکہ ان کے پیچھے جو بنیادی نظریے ہیں انھیں بھی یہ مانتی ہے: خدا خالق ہے۔ اس لئے مادی دنیا اچھی ہے نہ کہ بُری، انسان کے جسم اور روح میں کوئی اساسی دوئی نہیں ہے۔ خدا شخصی ہے، لاشخصی نہیں، ایک ایسا باپ جو محبت کرتا ہے اور محض ایک مابعد الطبیعی وجود مطلق نہیں ہے۔ زمان حقیقت اور معنی خیز ہے، فریب نہیں۔ ارضی علائق اپنی جگہ اہم ہیں اور انسان کی سماجی ذمہ داریوں کا تعلق ہم سے بھی ہے اور خدا سے بھی ہے۔ تاریخ کی تشریح متدائرہ کے بجائے خطی لحاظ سے درست ہے کیونکہ کائنات کی تخلیق سے جو مقصد تھا خدا اپنے اس مقصد کو پورا کرنے کے لئے تاریخ ہی میں اپنی قدرت کا اظہار فرماتا ہے۔

لیکن ان تمام باتوں کے باوجود DIVINE PRINCIPLE کی بعض تشریحات نئی ہیں، مثلاً بعض جدید عیسائی متکلمین کے برخلاف اور کالوِن کی طرح یہ کتاب حضرت آدم اور حضرت حوا کی انجیلی داستان کو صحیح سمجھتی ہے، اور اسی طرح زمین پر حکومت الہیہ کے قیام کی امید رکھتی ہے۔ کالوِن کے برخلاف اور بعض جدید متکلمین کی طرح اس کتاب میں سینٹ آگسٹائن کے نظریۂ قضا و قدر کی نفی کی گئی ہے اور حضرت عیسیٰ کے قبر سے اٹھنے کے واقعہ کو روحانی "رستخیز" کہا گیا ہے، یہ جسمانی "رستخیز" کی قائل نہیں۔ غرض کہ عیسائیت کی تاریخ میں اس طرح کی تشریحات کوئی عجوبہ نہیں، پہلے بھی ایسا ہوتا رہا ہے اور آیندہ بھی ہوتا رہے گا، اس لحاظ سے عیسائی عقائد کی باضابطہ تشریحات اور DIVINE PRINCIPLE میں کوئی بنیادی فرق نہیں۔ لیکن شاید "نئی وحی" کا فقرہ روایتی طرز کے عیسائیوں کے نزدیک ایک ایسی بدعت ہے جس کا کوئی عقلی جواز نہیں۔

گناہ آدم یا فطری معصیت، تخلیق کائنات اور حضرت عیسیٰ کے ظہور ثانی وغیرہ دینیاتی مسائل سے متعلق نئی تشریحات کے ساتھ ایک اور دلچسپ بات یونیفیکیشن چرچ کی جانب سے کہی جاتی ہے، اور یہ بات DIVINE PRINCIPLE میں بھی کہی

گئی ہے، خدا نے تمام انسانوں کو پیدا کیا ہے اس لئے کوئی قوم اپنے آپ کو خدا کی برگزیدہ اور منتخب قوم نہیں کہہ سکتی جس کے ذریعہ اس دنیا میں مشیتِ الٰہی کی تکمیل ہوگی۔ سنیٹ پال کے زمانے سے ہی عیسائی یہودیوں کو خدا کی "برگزیدہ قوم" تسلیم کرنے سے انکار کرتے رہے ہیں۔ خدا مقتدر اعلیٰ ہے اور وہ اپنی مشیت کی تکمیل کے لئے جو چاہے کر سکتا ہے، اس لئے اگر وہ کوریا کے کسی شخص کو اپنے کام کے لئے منتخب کرے تو یہ ناممکنات سے نہیں ہے۔ صدیوں سے تہذیب کا رُخ مغرب کی طرف رہا ہے۔ مشرق قریب کی قدیم شہنشاہتیں ختم ہوئیں تو ان کی جگہ رومی شہنشاہیت نے لے لی۔ پھر اس کے بعد یورپ کی طاقتیں ابھریں اور آخر میں اور آگے مغرب میں امریکہ کو مضبوط اور غالب حیثیت حاصل ہوئی، اس طرح اگر تہذیب وتمدن کے سفر کا یہ سلسلہ جاری رہتا ہے تو پھر امریکہ کے بعد اگلا مرکزی علاقہ مشرقی ایشیا ہے، یونیفکیشن چرچ کا خیال ہے کہ چونکہ جاپان اور چین کی مذہبی اساس ایسی نہیں ہے کہ ان میں سے کوئی "نیا اسرائیل" بن سکے، اس لئے اگر خدا کی منشا یہ ہے کہ نئی برگزیدہ قوم کی اساس مستحکم عیسائیت ہو، تو پھر مشرقی ایشیا میں صرف کوریا ہی وہ ملک ہے جو اس خصوصیت کا حامل ہے، اور یقیناً ریورنڈ مون ہی کوریا کی وہ شخصیت ہیں جو دکھی دنیا کو امن وسلامتی، نیکی اور سچائی اور خوشحالی ونجات کی راہ دکھا سکتے ہیں۔

اپریل ۱۹۸۳ء

"عربوں کا عروج و زوال"

ٹائمز آف انڈیا کے ایڈیٹر گری لال جین ایک مشہور صحافی ہیں اور قومی اور بین الاقوامی موضوعات پر ان کے تبصرے اور تجزیے دلچسپی اور توجہ سے پڑھے جاتے ہیں، لیکن یہ ضروری نہیں ہے کہ ان کی رائے سے ہمیشہ ان کے قاریوں کو اتفاق ہو، یہ بھی دیکھنے میں آیا ہے کہ کبھی کبھی وہ اپنی صحافی ذمہ داریوں کو بھلا کر ایسی بات بھی لکھ دیتے ہیں جو غیر جانبدارانہ نہیں ہوتی اور جس سے اُن کے تحفظات ذہنی کی پردہ دری بھی ہوتی ہے۔ خاص طور پر مسلمانوں اور عربوں کے مسائل اور ہندوستان میں فرقہ وارانہ فسادات سے متعلق وہ ایسے خیالات کا اظہار کرتے ہیں جن سے خواہ مخواہ کے تنازعے اٹھ کھڑے ہوتے ہیں ہم کہہ سکتے ہیں کہ ایسے موضوعات پر جب وہ لکھتے ہیں تو ان کا رویہ ہمدردانہ نہیں ہے اکثر ان کی ایسی تحریروں میں طنز و استہزا کا ایسا انداز ہوتا ہے جیسے کوئی کسی کی مصیبت و پریشانی سے لطف حاصل کرے۔ وہ اکثر سچی بات بھی ایسے اسلوب میں بیان کرتے ہیں جس سے ایک طرح کی چبھن محسوس ہوتی ہے۔ بہرحال اپنی اپنی طبیعت کا ایک مقتضا ہوتا ہے، بھلا اس میں ہم ان کی کیا مدد کر سکتے ہیں۔

ایسی ہی ایک تحریر ان کی ۲۹ مئی ۸۳ء کے ٹائمز آف انڈیا کے "سنڈے ریویو" میں چھپی ہے جس کا عنوان ہے "عربوں کا عروج و زوال"۔ اس تحریر کو پڑھنے سے تو معلوم ہوتا ہے کہ گری لال جین کو اس سے کوئی خوشی نہیں ہے کہ ہمارے عرب بھائیوں کو تیل کی دولت مل گئی ہے، عرب جو ایشیائی اور افریقی ہیں اور جنھیں ابھی ماضی قریب میں مغربی اقوام خاص طور پر

برطانیہ نے جس کی محکوم خود ہماری قوم ایک عرصہ تک رہ چکی ہے، اچھی طرح لوٹا اور برباد کیا تھا اور آج بھی یہ اقوام انھیں برباد کرنے پر تلی ہوئی ہیں۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ تیل کی دولت عربوں کے لئے عذاب بن گئی ہے، لیکن عذاب کی اس منزل میں ان پر طنز کرنا اور ان کی ہنسی اڑانا ہماری قومی اخلاقیات کے منافی ہے۔ گری لال جین نے یہ اسلوب نگارش اختیار کر کے درحقیقت اپنے ہی مزاج اور اپنی ہی طبیعت کی ترجمانی کی ہے، ہمارے قومی مزاج سے اس کا کوئی تعلق نہیں

جین صاحب لکھتے ہیں: "عرب 'صدی' تاریخ کی مختصر ترین صدی ثابت ہوئی ہے۔ یہ صدی ۱۹۷۳ء کے اواخر میں شروع ہوئی جب اوپیک (OPEC) نے کچے تیل کی قیمت میں چار گنا اضافہ کیا اور اب (۱۹۸۳ء میں) یہ تنظیم خود ختم ہونے کے قریب آ لگی ہے۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ وہ عرب ممالک جن کے پاس تیل کی دولت ہے، آج بھی مالی اعتبار سے بڑے متمول ہیں۔ صرف سعودی عرب اور کویت ہی کے پاس دو سو پچاس کھرب ڈالر کا محفوظ سرمایہ ہے۔ لیکن اب دنیا کو عربوں کا کوئی خوف نہیں۔ ان کے تیل کی مانگ کم ہو گئی ہے، اس کے مقابل نئے وسائل دریافت کر لیے گئے ہیں اور ان وسائل کو ترقی بھی دی گئی ہے، اس کے علاوہ صنعتی لحاظ سے ترقی یافتہ ملکوں نے یہ گر بھی سیکھ لیا ہے کہ تیل کی فی یونٹ پیداوار میں کمی ہو جانے پر بھی وہ اپنا کام چلا سکتے ہیں۔ مثال کے طور پر سعودی عرب کی تیل کی پیداوار ایک کروڑ بیرل یومیہ سے گر کر اب ۳۵ لاکھ سے ۴۰ لاکھ بیرل یومیہ تک رہ گئی ہے۔ گذشتہ سال تیل کی قیمتوں میں کمی ہوئی۔ اوپیک اپنے اراکین سے پیداواری کوٹے کو بھی تسلیم نہیں کرا سکی اور اب اس تنظیم کا وجود ہی خطرے میں ہے۔"

ٹائمز آف انڈیا کے ایڈیٹر جب عربوں کی پریشانیوں کا ذکر کرتے ہیں تو وہ سعودی عرب اور خلیج کی امارات اور چھوٹی چھوٹی ریاستوں کو ہی پوری عرب دنیا تصور کرتے ہیں، حالانکہ الجزائر، تیونس، لیبیا، مصر، عراق اور فلسطینی بھی عرب ہیں۔ ان ممالک کے عرب باہم کئی خصوصیات میں ایک اور یکساں ہوتے ہوئے بھی، سعودی عرب اور خلیج کے اپنے عرب بھائیوں سے مختلف ہیں۔ الجزائر، لیبیا اور عراق میں تیل سے خاصی آمدنی ہوتی ہے اور ان عرب ملکوں نے اپنی اس دولت سے ٹھوس تعمیری کام کئے ہیں جو ان کی آنے والی نسلوں کے

لئے مفید اور نتیجہ خیز ہوں گے ۔ ان ملکوں نے اپنی تیل کی دولت عیش و عشرت کے سامان فراہم کرنے میں نہیں اڑائی ہے ، مصر میں بھی کسی قدر تیل نکلتا ہے اور وہ اسے اپنی معاشیات کو مضبوط و مستحکم کرنے میں صرف کرتا ہے ۔ تیونس نے زندگی کی حقیقتوں کو سمجھا ہے اور باوجود رقبہ میں چھوٹا ہونے کے اس نے قومی اور بین الاقوامی سطح پر اپنے کردار سے یہ ثابت کیا ہے کہ وہ اپنی آزادی کو قائم رکھ سکتا ہے اور اصلاح و ترقی میں بڑے عرب ملکوں کی رہنمائی بھی کر سکتا ہے ۔ فلسطینی عرب زندگی اور موت کی کشمکش میں مبتلا ہیں اور انھوں نے پے در پے داخلی نظریاتی جھگڑوں اور دنیا کی بڑی طاقتوں کے پیدا کئے ہوئے الجھاؤں کے باوجود اپنی مثالی ہمت اور صلابت اور کردار کی مضبوطی کا جیسا اظہار کیا ہے وہ عربوں کی حالیہ تاریخ کا ایک روشن باب ہے ۔ بلاشبہ بعض عرب ملک اپنی دولت کا بیجا اور غلط استعمال کرتے ہیں اور ان کے غیر اسلامی رویے ، طرز زندگی ، خدا کی ناشکری ، تنگ نظری ، کم ہمتی اور اخلاقی کمزوری پر ہمیں بھی افسوس ہوتا ہے ۔ کاش ، وہ اس موقع کو غنیمت سمجھتے اور تیل کی شکل میں اپنے بے پناہ وسائل کو ایسے تعمیری کاموں میں لگاتے جو عہد حاضر کی تاریخ کے بہاؤ پر اثر انداز ہو سکتے! کیا اچھا ہوتا کہ وہ خدا کے فضل و کرم کو جو ان پر غیر معمولی دولت کی صورت میں اترا ہے ، اپنی اور بنی نوع انسان کی فلاح و بہبود کا سرچشمہ بنا لیتے اور دنیا کو یہ بتاتے کہ دولت کا صحیح مصرف کیا ہے اور اسلام اس سلسلے میں ان کی کیا رہنمائی کرتا ہے !

گری لال جین نے ایسے عربوں کی موجودہ خوشحالی اور عروج کو ہٹلر کے عروج سے تشبیہ دینے کی کوشش کی ہے اس لحاظ سے کہ ایک تو ہٹلر کی طاقت محض چند برسوں (۱۹۴۲-۱۹۳۴) کے لئے تھی اور دوسرے یہ کہ اس کے نازی فلسفے کی شکار بڑے پیمانے پر خود جرمن قوم تھی ۔ وہ لکھتے ہیں : " ۱۹۷۰ ء کے دہے میں کالے سیال سونے کی افراط کے سبب عرب خود بڑے عذاب میں مبتلا ہو گئے ہیں ۔ اس نے یقیناً ان کے معاشرے میں انتشار پیدا کیا ہے ۔۔۔۔ جو دولت اپنی محنت سے کمائی نہیں جاتی اس سے شریفانہ جذبات کمزور پڑ جاتے ہیں اور اخلاقی خرابیاں در آتی ہیں ۔ تاریخ میں پہلے کبھی کسی قوم کو بغیر محنت کے اتنی بڑی دولت نہیں ملی ، یہ ایک سیل بے پناہ ہے جو کبھی نہ کبھی ضرور رکے گا لیکن اس کے نتائج باقی رہیں گے ۔

"اس غیر معمولی دولت نے عربوں کو طاقت اور جاہ و حشم کے کئی فریب میں مبتلا کر دیا۔ اگر عربوں میں دولت کا نشہ نہ پیدا ہوتا تو وہ مافوق البشر ہوتے۔ ہم انھیں خطاوار نہیں ٹھہرا سکتے اگر ان کے ذہن میں یہ خیال آیا کہ ساری دنیا ان کے قدموں میں ہے اور یقیناً دنیا ان کے قدموں پر جھک گئی۔ عرب ملکوں اور ایران سے مغربی ملکوں اور جاپان میں تیل کی برآمد کا دو تہائی حصہ پہونچتا تھا جس پر ان کی صنعتی معاشیات کا انحصار تھا۔ دنیا کے بڑے بڑے بنک، کارخانے، صنعت کار اور تجارتی کمپنیاں ان کے دروازوں کو محفوظ سرمائے اور ٹھیکے کے لیے کھٹکھٹاتی تھیں، لندن نیویارک اور پیرس کے بازاروں میں ان کا پرجوش خیر مقدم کیا جاتا تھا، ان بازاروں میں سائن بورڈ عربی میں بھی آویزاں کئے جانے لگے۔ عرب بڑے اعتماد کے ساتھ دنیا کے کسی مقام پر جا سکتے تھے، یہاں تک کہ واشنگٹن میں وھائٹ ہاؤس اور لندن میں نمبر ۱۰ ڈاؤننگ اسٹریٹ کے دروازے بھی ان کے لئے کھلے ہوئے تھے اور انھیں یقین تھا کہ جہاں کہیں وہ جائیں گے گرمجوشی سے ان کو اہلاً وسہلاً کہا جائے گا۔ فلم بنانے والوں نے خاص عربوں کے لئے فلمیں بنائیں، صرف بمبئی اور دہلی ہی میں نہیں بلکہ لندن، نیویارک اور ٹوکیو میں بھی بڑے بڑے ڈاکٹروں، انجنیروں اور تعمیر کاروں نے اپنے عرب گاہکوں کو ترجیح دی۔

"غیر کمیونسٹ دنیا میں، ایسا محسوس ہونے لگا تھا کہ اب عربوں ہی کا حکم چلے گا اور ایک مرحلے پر تو یہ خیال پیدا ہو چلا تھا کہ عظیم ریاستہائے متحدہ امریکہ بھی، اسرائیل سے اپنے تمام معاہدوں کے باوجود، عربوں کے دباؤ کے آگے جھک جائے گی اور اسرائیل کو مقبوضہ عرب علاقوں سے ہٹنے پر مجبور کر دے گی۔ ایشیا اور افریقہ کے اوسط درجے کے لوگ ہر عرب کو برلا اور ٹاٹا سمجھتے تھے۔ زیادہ تر عرب ایسے انداز میں گفتگو کرتے تھے اور ان کا رویہ اس طرح کا ہوتا تھا جیسے ان کے پھیلاؤ اور ان کی طرز زندگی کے غلبے کا ایک نیا دور شروع ہو گیا ہے، مثلاً، انھوں نے یہ فرض کر لیا تھا کہ صرف وہی اسلام کے محافظ ہیں اور ان ہی کے ذریعہ اسلام کی اشاعت ہوگی .... (تقسیم ہند کے بعد) کچھ عرصہ تک پاکستانی بھی اسی فریب میں مبتلا رہے... کہ وہ مسلم دنیا کے قائد ہو سکتے ہیں لیکن جلد ہی اس فریب کا طلسم ٹوٹ گیا۔ عرب کسی غیر عرب کی قیادت کو تسلیم کرنے کے لئے تیار نہیں تھے۔ لیکن اسی کے ساتھ یہ بھی ایک

حقیقت تھی کہ ایک عرب ملک کسی دوسرے عرب ملک کو بھی اپنا لیڈر نہیں مان سکتا تھا تیل کی دولت نے اس مسئلہ کو اور بھی پیچیدہ بنا دیا۔

"درحقیقت صحرا کے سراب کی طرح، یہ طاقت بھی محض ایک فریب تھی۔ دولت زمین کے نیچے سے ملی تھی اور طاقت اسی وقت موثر ہوتی ہے جب اس کی اساس مضبوطی کے ساتھ زمین پر ہو، عرب طاقت کی اساس ایسی نہ تھی۔ عربوں نے خود تیل کو دریافت نہیں کیا، نہ تو انھوں نے اسے نکالا اور نہ اسے بازار میں لائے۔ امریکہ اور یوروپ والوں نے ان کے لئے یہ سب کچھ کیا۔ ہاں، وہ تیل کی قیمت بڑھا سکتے تھے اور انھوں نے بڑے ڈراماتی انداز میں پہلے ۱۹۷۳ء میں اور پھر ۱۹۷۹ء میں یہ کر دکھایا۔ لیکن (اس سے عربوں کو یہ نقصان پہونچا کہ) مغرب پر اُن کا انحصار اور بڑھ گیا۔ انھیں اپنی دولت کے استعمال، یا یوں کہئے کہ غلط استعمال کے لئے اور جو کچھ اس کے بعد بچ جائے اسے محفوظ رکھنے کے لئے مغرب کے سہارے کی ضرورت تھی کیونکہ وہ خود اپنے سرمایے کی حفاظت کا انتظام نہیں کر سکتے تھے۔ دولت کی بہتات نے عربوں میں عدم تحفظ کا احساس اور جدید معاشی ڈھانچے کی تشکیل کی آرزو پیدا کی۔ انھیں ان دونوں مقاصد کے لئے مغرب اور جاپان کی مدد کی ضرورت تھی۔"

جدید معاشی ڈھانچے کو کھڑا کرنے اور اسے کامیابی کے ساتھ قائم رکھنے اور ترقی دینے میں محنت، صلاحیت، کارکردگی اور ایمانداری کی ضرورت ہوتی ہے، اور کردار کی یہ خوبیاں دولت سے پیدا نہیں کی جا سکتیں، متمول عرب ملکوں میں ہنرمندی اور جدید تکنیکی مہارت بھی نہ تھی، خاص طور پر سعودی عرب اور خلیج کی ریاستیں ان خصوصیات سے محروم رہی ہیں، جدید تعلیم کی روایت بھی ان کے یہاں بڑی کمزور رہی ہے، اس لئے منصوبہ بند معاشیات اور اس کے مضمرات کا بوجھ اٹھانا ان کے بس کی بات نہ تھی۔ اور شاید ان عرب ملکوں نے اس مسئلہ پر کبھی سنجیدگی سے غور بھی نہیں کیا۔ اسرائیل جو ان کے بیچوں بیچ قائم ہوا اور جو ان کی شدید مخالفت اور کئی جنگوں کے باوجود نہ صرف باقی ہے بلکہ اپنے تمام عرب ہمسایہ ملکوں سے بیک وقت نبٹنے کا حوصلہ رکھتا ہے، محض امریکہ اور مغربی ممالک کی مالی امداد اور ان کے اسلحوں کے سہارے ہی نہیں زندہ ہے، بلکہ خود اس کے شہریوں میں بعض خصوصیات ایسی ہیں جن کے سبب مغرب کی ہر

طرح کی امداد سے انھوں نے فائدہ اٹھایا اور اپنے وجود کی معاشی، معاشرتی، سیاسی اور فوجی اساس کو مضبوط کیا۔

یہ وہ حقیقتیں ہیں جنھیں عربوں کے ہمدرد اور دوست بھی نظر انداز نہیں کر سکتے۔ گری لال جین نے اپنے مضمون میں ان کی طرف اشارہ کیا ہے اور عربوں کو اپنے بے رحمانہ طنز و تمسخر کا نشانہ بنایا ہے۔ وہ لکھتے ہیں: "(عرب اپنی دولت سے) ہندوستان جیسے ترقی پذیر ملکوں کی مدد کر سکتے تھے اور ان کے اشتراک سے خود بھی فائدہ اٹھا سکتے تھے... لیکن انھوں نے ایسا نہیں کیا، پاکستان کے ترقیاتی منصوبوں سے بھی انھوں نے کوئی خاص دلچسپی نہیں لی، البتہ فوجی سامان کی خریداری میں وہ اس کی مدد کرنے کے لئے ہمیشہ آمادہ رہے... خود انھوں نے ایسے فوجی اسلحوں کی خریداری پر اربوں ڈالر صرف کئے جنھیں وہ استعمال نہیں کر سکتے، غالباً وہ ان اسلحوں کو استعمال کرنے کی خواہش بھی نہیں کریں گے کیونکہ اس میں خود ان کے لئے بڑے خطرات ہیں جن کا سامنا کرنے کی نہ تو ان میں طاقت ہے اور نہ اہلیت۔ بعض عربوں نے تو اس خیال کا بھی اظہار کیا ہے کہ انھوں نے یہ اسلحے اس لئے نہیں خریدے ہیں کہ انھیں ان کی ضرورت تھی، بلکہ اس لئے کہ سیاسی وجوہ کی بنا پر وہ ان ملکوں کی حکومتوں کو خوش کرنا اور راضی رکھنا چاہتے تھے جہاں سے یہ اسلحے خریدے گئے ہیں۔

"پچھلے سال گرمیوں میں اس قسم کی فوجی اسلحوں کی خریداریوں کا بھانڈا اس وقت پھوٹا جب اسرائیل نے لبنان پر حملہ کیا، فلسطینیوں کی بستیوں پر زمین اور آسمان سے گولے برسائے، وہاں سے فلسطینیوں کے اخراج کا مطالبہ کیا اور بیروت اور فلسطینی پناہ گزینوں کے کیمپوں میں ان کا قتل عام کیا۔ اس وقت ایک عرب ملک بھی ان کی مدد کو نہیں پہونچا، عرفات اور ان کے ساتھیوں نے اپنی مصیبت کے ان ایام میں ان کی بڑی لعنت ملامت کی، لیکن ان پر کوئی اثر نہیں ہوا۔ فلسطینیوں کے کاز کی حمایت میں جذباتی تقریروں کے باوجود، کوئی عرب ملک اسرائیل سے لڑنے کے لئے آمادہ نہ ہوا اور اس کا جو نتیجہ ہوا وہ سب پر ظاہر ہے۔ اسرائیل اپنے مقصد میں کامیاب ہے اور فلسطینی مجاہدین دربدر پھر رہے ہیں۔ اب جنوبی لبنان کی سمت سے اسرائیل کو خطرہ نہیں ہے۔

"اسلحوں کی خریداری سے زیادہ عربوں کے نام نہاد ترقیاتی منصوبوں پر دولت بے نتیجہ اور فضول صرف کی گئی ہے۔ مغرب نے جس طرح بھاری قیمت کے ایسے اسلحے ان کے ہاتھ فروخت کئے جو ان کے لیے بیکار ہیں، اسی طرح اس نے ترقیاتی منصوبے بھی فروخت کئے ہیں جنھوں نے کھربوں ڈالر نگل لیے ہیں اور نتیجہ زیادہ تر یہ نکلا ہے کہ عرب دنیا کا سماجی انتشار اور بڑھ گیا ہے۔ جن عرب ملکوں میں تیل کی دولت ہے ان میں سے زیادہ تر ایسے ہیں جہاں ہنرمند افراد اور ماہرین کی بہت کمی ہے۔ اس لیے انھیں بہت بڑے پیمانے پر ایسے لوگوں کو درآمد کرنا پڑا ہے لیکن کس کام کے لیے؟ محلوں کی تعمیر کے لیے۔ لیکن یہ محل پھر بھی بہتر ہیں ان نام کی تنصیبات سے جو ملک کے داخلی بازار کی ضرورتوں کو بھی پورا نہیں کرسکتیں کیونکہ وہ بہت چھوٹی ہیں اور چونکہ ان کی پیداوار پر لاگت زیادہ آتی ہے اس لیے باہر سے آنے والی چیزوں کا وہ مقابلہ نہیں کرسکتیں۔ ریگستانی علاقوں میں جہاں آبادیاں دُور دُور ہوں اور جو ابھی خانہ بدوشی کی زندگی کی منزل سے پوری طرح آگے نہ بڑھے ہوں، شاید جدید معاشیات کی تنظیم نہیں ہوسکتی اور اگر ہو بھی جائے تو اُسے قائم نہیں رکھا جا سکتا۔

"دولت نے عربوں میں یہ خواہش پیدا کر دی ہے کہ وہ دنیا میں بے روک تیز رفتاری کے ساتھ گھومیں پھریں۔ وہ اپنی خواہشات کو کیوں پابند کریں جب انھیں پورا کرنے کے لیے ان کے پاس وسائل ہیں۔ اس لیے انھوں نے بہترین کاریں، ویڈیو سیٹ اور کمپیوٹر اور اسی طرح کی دوسری چیزیں جو مغربی ملکوں اور جاپان میں بنتی ہیں خریدی ہیں۔ انھوں نے اپنے محلوں کے لیے تیار شدہ باغات تک درآمد کئے ہیں۔ ان کے یہاں سڑکیں کافی چوڑی ہیں، ان کے ہوائی اڈے بہت بڑے ہیں ان کی بندرگاہیں بہت وسیع ہیں، اس سے مطلب نہیں کہ انھیں اتنی چوڑی سڑکوں اور اتنے بڑے ہوائی اڈوں اور بندرگاہوں کی ضرورت بھی ہے یا نہیں۔ انھوں نے نہایت آرام دہ ہوائی جہاز بھی خریدے ہیں... مغربی ملکوں اور جاپان نے ان سب باتوں کو معمول کی تجارت کے طور پر کیا ہے۔ انھیں تو اپنا وہ سرمایہ واپس لینا تھا جسے انھوں نے تیل پر خرچ کیا تھا، ورنہ وہ دیوالیے ہو جاتے۔"

ان عرب ملکوں میں ایک عجیب وغریب صورت حال یہ پیدا ہوگئی ہے کہ بہت سے شیوخ" کاروبار میں تھوڑا بہت سرمایہ لگانے لگے ہیں، لیکن چونکہ وہ جدید طرز کی تجارت کے گُر سے واقف نہیں ہیں اور اپنی عیش پسندی اور آرام کوشی کے سبب ان سے واقف ہونا بھی نہیں چاہتے، اس لیے ان کے نام سے غیر ملکی سرمایہ دار تجارت کرتے ہیں کیونکہ انھیں قانون کی زد سے بچنے کے لیے تجارت میں مقامی

لوگوں کی مشارکت کی ضرورت ہے. اس طرح امیروں کا ایک ایسا بیکار، کاہل اور ناکارہ طبقہ پیدا ہوگیا ہے جسے یکے بعد دیگرے ہیجان انگیز تماشوں کی تلاش رہتی ہے۔ یہ غیر ملکی تاجر زیادہ تر امریکی اور یورپین ہیں. یہ صورت حال جو مغرب کی چالاکیوں کے سبب روز بروز پیچیدہ تر ہوتی جارہی ہے، مسلمان عربوں کے خلاف مغرب کے عیسائیوں اور ان کے پردہ میں بعض یہودی سرمایہ داروں کی ایک ایسی "جنگ" ہے جسے ہم ایک دوسرے اور نئے روپ میں "صلیبی جنگوں" کی توسیع کہہ سکتے ہیں. یہ جنگ اس لئے زیادہ خطرناک ہے کہ اس سے مسلمان عربوں کی مذہبی اور تہذیبی اساس کمزور ہوتی جارہی ہے، ان میں اسلامی حمیت و غیرت کا شعور ماند پڑتا جارہا ہے اور مغربی تہذیب کی نقالی انھیں اسلام کی اخلاقی تعلیمات سے دور لے جارہی ہے. یہی وجہ ہے کہ عربوں کے اس نئے طبقے کے خلاف عرب عوام میں غم و غصے کے آثار پائے جاتے ہیں اور ان میں ایسے گروپ ملتے ہیں جو اپنی تلخیوں کا کبھی کبھی برملا اظہار بھی کر دیتے ہیں، عرب حکمراں طبقے کو انھیں قابو میں رکھنے کے لئے ان کی سرگرمیوں پر نظر رکھنی پڑتی ہے، اور اس کے لئے بھی انھیں امریکہ کی طرف دیکھنا پڑا ہے. امریکہ کی مدد سے انھوں نے ایک وسیع، منظم اور مضبوط نظم و نسق خفیہ سراغ رسانی کا قائم کر رکھا ہے جس سے ہر وقت خوف و ہراس کی فضا طاری رہتی ہے اور آدمی آزادی سے نہ تو اپنے گھر میں رہ سکتا ہے اور نہ باہر گھوم پھر سکتا ہے.

بہر حال، گرمی لال جین کے تجزیئے میں خواہ کتنا ہی مبالغہ کیوں نہ ہو، عرب دنیا کے جو حالات ہیں وہ افسوسناک ہیں، خاص طور پر اُن عرب ملکوں میں جو تیل کی دولت سے مالامال ہیں، بعض تلخ حقیقتیں ایسی ہیں کہ ہم گرمی لال جین کی ساری باتوں کی تردید نہیں کر سکتے۔ ہاں، یہ ضرور کہہ سکتے ہیں کہ گذشتہ دس سال کی مدت کو عربوں کے عروج و زوال کی صدی قرار دینا کسی طرح مناسب نہیں. کل کون یہ جانتا تھا کہ صحرائے عرب کے مشرقی کنارے اور خلیج کے علاقے میں اتنے وافر بہتے ہوئے سونے کے چشمے ہیں جو نہ صرف عرب دنیا بلکہ پوری دنیا کے لئے وسیع اور پیچ در پیچ امکانات سے معمور ہیں، اور آج کون یہ کہہ سکتا ہے کہ مستقبل کس کا ہے اور کیوں ہے؟ زمین و آسمان کے تمام خزانوں کی کنجیاں خدا کے پاس ہیں، وہی جس کو چاہتا ہے عزت دیتا ہے اور جس کو چاہتا ہے ذلت دیتا ہے. ہمیں کسی فرد، کسی جماعت، کسی قوم کے عروج و زوال کا فیصلہ اتنی آسانی سے نہیں کر دینا چاہیئے۔ (جولائی ۱۹۸۳ء)

سیکولرزم اور مذہب

اس مضمون میں ہم سیکولرزم اور مذہب کے موضوع پر کوئی علمی و نظری بحث نہیں کریں گے۔ ہم آج یہ دیکھیں گے کہ اس طرزِ حیات کے سلسلے میں مذہبی معاشروں کا کیا ردعمل رہا ہے۔ کوئی ایک سو برس سے تقریباً سبھی مذاہب کو لیکن خاص طور پر ان مذاہب کو جن کا سرچشمہ ایک آسمانی کتاب ہے، سیکولرزم کا سخت سامنا ہے۔ مختلف سمتوں سے اس نے انھیں متاثر کرنے کی کوشش کی ہے اور آج بھی اس کی یہ کوشش جاری ہے۔ سائنس کی ترقی کی وجہ سے اُس نظریۂ کائنات کو بھی فروغ حاصل ہوا ہے جو اپنی ظاہری صورت میں تورات، انجیل اور قرآن جیسی مقدس کتابوں سے مطابقت نہیں رکھتا۔ یہ نظریہ فرد کو ایک طرح کی ایسی اخلاقی آزادی دیتا ہے جو مقدس کتابوں کے دینی احکامات کی پابندی سے میل نہیں کھاتا اور جس میں عہدِ جدید کے فرد کے لیے بڑی کشش ہے۔ اشتراکیت کے اثر سے بھی مذہب کے بارے میں بعض بدگمانیاں پیدا ہو گئی ہیں، اس کی طرف سے مذہب پر سب سے بڑا الزام یہ رہا ہے کہ اس سے طبقاتی تفریق مستحکم ہوتی ہے اور طبقاتی کشمکش سے پیدا ہونے والے مصائب و مشکلات میں یہ انسان کو صبر و برداشت کی تعلیم دیتا ہے۔

ان باتوں کا جواب جو جدید یا سیکولر طرزِ فکر کی خصوصیات ہیں مختلف مذہبی معاشروں کی طرف سے الگ الگ انداز میں دیا گیا ہے۔ بعض معاشروں نے تو جدیدیت کو یکقلم رد کر دیا ہے، لیکن زیادہ تر ایسے ہیں جنھوں نے بظاہر وسیع النظری

کا اظہار کیا ہے اور اپنے آپ کو وقت کے مطابق ڈھالنے پر آمادگی ظاہر کی ہے۔
عیسائی دنیا میں تو اکثر یہ بات کہی جاتی رہی ہے کہ لبرل دانشوروں کی آئیڈیولوجی سے وفاداری
کا ثبوت تو مذہبی جماعتوں کو بھی دینا چاہیے اور انگلستان کی کلیسا (چرچ آف انگلینڈ)
میں کئی دہوں سے یہ رجحان غالب ہے۔ لیکن یہ بات بھی کہی جاتی ہے کہ عیسائیت کو
سیاست سے کوئی سروکار نہیں رکھنا چاہیے اور یہ کہ عیسائیت سماجی خدمت کا
مذہب نہیں ہے، درحقیقت لبرل دانشوروں کی آئیڈیولوجی ایک طرح کی سیاست
ہی ہے جسے چرچ آف انگلینڈ نے اپنا رکھی ہے۔ "روح عصر" سے متعلق یہ مبہم اور
کبھی کبھی متضاد رویہ ہمیں کلیساؤں کی عالمی تنظیم (ورلڈ کونسل آف چرچز) اور رومی
کیتھولک کلیسا کے موجودہ موقف میں بھی ملتا ہے۔ مذہب، بہرحال، دنیا میں
سیاسی ومعاشی کش مکش سے رونما ہونے والے واقعات سے جن کا بالآخر کسی نہ کسی
شکل میں مذہبی زندگی پر بھی اثر پڑتا ہے، اپنے آپ کو بالکل الگ تھلگ نہیں رکھ
سکتا۔ عیسائی مذہب میں خدا اور سیزر (یعنی دنیوی اعتبار سے حکمراں یا حکمراں
جماعت اور اس کے ذیلی ادارے) دو الگ الگ خانے بنا دیئے گئے ہیں،
سولھویں صدی کے بعد، عیسائی دنیا آتش وخون کے ایک خوفناک سیلاب سے
گذر کر مجموعی طور پر اس بات پر عملاً متفق ہو گئی لیکن فنڈامنٹلزم کے رجحانات وہاں بھی
کبھی کبھی ابھرتے رہے اور JEVOHA'S WITNESS کے طرز کی مذہبی جماعتیں
قائم ہوتی رہیں۔ مغرب میں آج بھی ایسے بشپ اور پادری خاصی تعداد میں موجود ہیں جو "ایمان
والوں" کے دل میں خدا کو زندہ رکھنے کی سعی میں لگے ہوئے ہیں اور اس کا یقین رکھتے ہیں کہ
صرف پادری ہی یہ کام کر سکتے ہیں۔ ایک لبریشن دینیات کا تصور، عیسائی مغرب میں خواہ وہ
اپنے آپ کو کتنا ہی لبرل کہے، مقبول ہو رہا ہے، تیسری دنیا کے عیسائی، بنیادی طور پر جن
کا رشتہ وپیوند عیسائی مغرب سے ہے، استعمار نو، تاجر اقوام کی مشترک کمپنیوں کے روز افزوں
سیاسی ومعاشی غلبے اور گوریلا جنگوں سے متعلق آزادانہ گفتگو کرتے اور اخباروں اور ٹیلی ویژن
کے صحافیوں کو بیانات دیتے ہیں۔ دوسرے لفظوں میں یہ کہ سیاست ومعیشت مذہب سے

پورے طور پر اپنے آپ کو الگ نہیں رکھ سکی ہے۔ دوسری طرف یہ بھی صحیح ہے کہ سیکولرزم کا موثر اور پرزور چیلنج ہنوز باقی ہے اور عیسائیت موقع موقع سے مختلف طریقے اختیار کر کے اپنا دفاع کر رہی ہے۔ اس صورت حال نے ایک عرصے سے عیسائی معاشروں میں ذہنی واخلاقی سطح پر غضب کا انتشار پیدا کر رکھا ہے۔

اسلامی دنیا میں سیکولر تصورات ایک طاقتور اور خوش حال یوروپ کے پھیلتے ہوئے سیاسی و معاشی اثرات کے ساتھ داخل ہوئے۔ رفتہ رفتہ مسلمانوں میں ایک جماعت ایسی پیدا ہوئی جو اس خیال میں تھی کہ جدید طرزحیات کو اپنا کر (سیکولر تصورات اس طرزحیات کا ایک موثر جزو تھے) اسلامی دنیا جس پر یوروپ کی بڑی طاقتیں غالب آگئی ہیں، اپنا دفاع کر سکے گی، اور انھیں کی طرح طاقتور اور خوش حال ہو جائے گی۔ ایک روایتی سماج میں جہاں لوگوں کو یہ بتایا گیا ہو کہ رعایا کا یہ مذہبی فرض ہے کہ حکمراں کی اطاعت کی جائے، خواہ حکمراں ظالم، فاسق فاجر یا پاگل ہی کیوں نہ ہو، سیکولر تصورات کی مقبولیت سے (خواہ یہ مقبولیت کتنے ہی محدود حلقے ہی میں کیوں نہ ہو) سخت کشاکش کا پیدا ہونا ناگزیر تھا۔ جیسا کہ اوپر کہا گیا ہے کہ سیکولرزم چونکہ ایک نامذہبی تصور ہے اور فرد کو ضمیر و فیصلے کی آزادی دیتا ہے (یہاں اس سے بحث نہیں کہ ضمیر و فیصلے کی یہ آزادی بذات خود کیا ہے)، اس لیے اسے روایتی سماج کا یا اصول قابل قبول نہیں ہو سکتا۔ ایک روایتی مُسلم سماج میں جہاں حکمراں مسلمان تھا، غیر مسلم بھی رہتے تھے اور انھیں مسلمانوں کے ساتھ سیاسی سطح پر مساویانہ حیثیت نہیں حاصل ہو سکتی تھی، سیکولرازم زندگی کے ہر شعبہ میں مساوات انسانی کا دعویدار تھا، اس لیے غیر مسلموں نے اس کا پُرجوش استقبال کیا اور مساوی حقوق کا مطالبہ کرنے لگے۔ اُن کے اس موقف کو یوروپ کی استعماری طاقتوں نے اپنے سیاسی مفاد کے لیے استعمال کیا۔ بین الاقوامی سطح پر بھی مُسلم ریاستوں کو دشواری پیش آئی، روایتی معاشرہ دنیا کو دارالاسلام اور دارالحرب میں منقسم دیکھتا تھا، لیکن اب جدید بین الاقوامی قانون کی رو سے دنیا کی ساری آزاد مملکتیں مساوی حیثیت کی حامل تھیں۔

اسلامی دنیا میں سیکولرزم کے حامی ترقی اور خوش حالی کا جو خواب دیکھتے تھے، وہ

شرمندۂ تعبیر نہ ہو سکا کیونکہ سیکولرزم کی علمبردار مغربی طاقتیں خود اپنے ذہنی و اخلاقی تضادات کا شکار تھیں، ان مغربی طاقتوں کے تحت الشعور میں جس کی تشکیل میں عیسائیت کا نمایاں حصہ تھا، خود یہ بات جاگزیں تھی کہ ایک تو عیسائی دنیا ہے اور ایک وہ دنیا جہاں "کفار" بستے ہیں اور خدا کی بادشاہی "کافروں" کی دنیا میں بھی قائم کرنی ہے۔ تہذیبی سطح پر اس تصور نے "سفید فام اقوام کی ذمہ داری" کے نظریے کو جنم دیا۔ اب کیا تھا حیلہ بازیوں، مکاریوں، سیاسی داؤں پیچ اور بوقت ضرورت فوج کشیوں کی راہ ہموار تھی اور استعمار کی بنیاد پڑنے لگی۔ سیکولرزم کے حامی، مسلم معاشروں میں یورپ کی استعماری طاقتوں کے ہراول دستے قرار پائے اور اُن پر اسلام سے غداری کا الزام لگایا گیا۔ یہ اُس وقت بھی تھا جب مغربی تہذیب اپنے نقطۂ عروج پر تھی اور آج بھی، بلکہ آج تو اسلامی تحریکات کا جنھیں غلطی سے "فنڈامنٹلزم" کا بڑھتا ہوا رجحان کہا جاتا ہے، ایک سیلاب ہے جو بظاہر کسی کے روکے رکنے والا نہیں دکھائی پڑتا۔

لیکن اسلامی "فنڈامنٹلزم" یعنی اسلامیت کی تحریکیں بھی خود اپنے ہی تضادات میں مبتلا ہیں، سیکولر بن جانے کا ایک نادیدہ عمل ہے جو ہر جگہ جاری ہے، یہ تحریکیں اس عمل کی نکیر و تردید تو کرتی ہیں لیکن ان کے مبلغین مغربی سائنس کے محتاج ہیں اور ان تمام چیزوں کے بھی جنھیں اس سائنس کے اطلاقی مظہر یعنی ٹیکنولوجی نے جنم دیا ہے۔ اٹھارویں اور انیسویں صدی میں ترکی میں یہ بحث بڑے زوروں میں چلی تھی کہ ترکوں کو مغرب سے کیا لینا ہے اور کیا نہیں لینا ہے۔ ان میں ایک گروہ تھا جو یہ کہتا تھا کہ اگر ہم گلاب کے پھول لیں گے تو کانٹوں سے دامن نہیں بچا سکتے، یعنی اگر ہمیں مغرب کی تکنیکی مہارت اور وہاں کی بنی ہوئی چیزیں لینی ہیں تو ایسے بہت سے تصورات بھی اپنانے ہوں گے جن کے سبب مغربیوں میں یہ تکنیکی مہارت پیدا ہوئی ہے، ایک اور گروہ یہ سمجھتا تھا کہ ہم پھول چن لیں گے اور کانٹے چھوڑ دیں گے۔ آج کی اسلامی تحریکوں والے بھی کچھ اسی طرح کی بات کرتے ہیں، یعنی موٹر کار، ٹیلیفون، ٹی، وی، الیکٹرونکس کے "کھلونے"، کمپیوٹر، اور رواشنگ مشین وغیرہ ضرورت کی چیزیں ہیں، ان کو باہر سے لینے کے یہ معنی ہرگز نہیں ہیں

کہ خالص اسلامی ریاست نہ قائم کی جا سکے اور قرون اولیٰ کے مسلمانوں کی طرح کی زندگی گزارنا ممکن نہ ہو۔ لیکن ترکوں کا تجربہ ہمارے سامنے ہے اور خود اُن ملکوں کا حال بھی ہمیں معلوم ہے جو آج "فنڈامنٹلزم" کے علمبردار ہیں، ہم دیکھتے ہیں کہ پہلے کی طرح آج بھی مغربی سائنس، مغربی ٹیکنولوجی اور اس کی مدد سے بنائی جانے والی چیزوں کے توسط سے سیکولرائزیشن کا عمل بھی ان ملکوں میں در آیا ہے اور اس طرح در آیا ہے کہ "سرحدوں" کی حفاظت کرنے والوں کو اس کی خبر نہیں۔

یہ بات صحیح ہے کہ سیکولرزم کے حامیوں کی جماعت نہ تو اسلام کی حفاظت کر سکی اور نہ اسے سیاسی طور پر مضبوط اور طاقتور ہی بنا سکی۔ سوال یہ ہے کہ آج تحفظ اور طاقت کی ضمانت کون لے سکتا ہے جب مسلم ملکوں میں وہ اسلحے تیار نہیں ہوتے جن پر تحفظ اور طاقت دونوں کا دار و مدار ہے۔ یہ ایک ایسی صورت حال ہے جس کا مداوا اسلامی تحریکوں کے پاس بھی نہیں ہے۔

یہودیت پر بھی سیکولرزم اور سیکولرائزیشن کا گہرا اثر پڑا ہے اور یہودیوں کے معاشرے بھی ایک تناؤ کی حالت میں رہے ہیں اور یہ صورت حال آج بھی موجود ہے۔ یہودیوں کا اپنے بارے میں تو ایک روایتی نظریہ تھا، یہ نظریہ آج بھی موجود ہے۔ سیکولرائزیشن نے ان کے سامنے دو اور نظریے پیش کئے جو ان کے روایتی نظریے سے مختلف تھے، لیکن یہ دونوں نظریے بھی جدید دنیا میں اُن کے لئے سکون و اطمینان کی ضمانت نہ بن سکے۔

یہودیوں کا روایتی نظریہ صاف اور سادہ ہے۔ بنی اسرائیل اور خدا کے مابین ایک میثاق تھا جو خدا نے ان سے لیا تھا۔ وہ اجتماعی طور پر اس میثاق کے شرائط پر عمل کرنے کے ذمہ دار ہیں لیکن انفرادی طور پر بھی ہر یہودی کی یہ ذمہ داری ہے کہ وہ یہ دیکھتا رہے کہ میثاق پر عمل ہو رہا ہے یا نہیں۔ میثاق کو توڑنا خدا کی نافرمانی ہے، ایک ایسا گناہ جس کی سزا عہود اللہ کا پاس نہ کرنے والے کو بھی ملتی ہے اور پوری جماعت کو بھی۔ بنی اسرائیل نے کئی بار اس میثاق کی خلاف ورزی کی اور ہر بار نتیجہ کے طور پر انھیں جلاوطنی اور منتشر ہو کر در در کی خاک چھاننے کی سزا بھگتنی پڑی، لیکن اللہ تعالیٰ اگر انصاف کرنے والا ہے تو وہ رحیم و

کریم بھی ہے، اس لئے وقت آئے گا کہ وہ بنی اسرائیل کی خطائیں معاف کردے گا غریب الوطنی اور دَر دَر بھٹکنے کی لعنت ختم ہوگی اور یہودیوں کا نجات دہندہ (MESSIAH) یروشلم میں تخت نشین ہوگا۔

یہودیوں کے اپنے متعلق روایتی نظریے میں ایک بات اور تھی، اور وہ یہ تھی کہ بادشاہت کے مقابلہ میں نبوت افضل تھی، اس لئے دنیوی اقتدار کے بجائے کمزوری اور ناطاقتی یہودیت کی تاریخ کا ایک اہم حصہ رہی ہے اور اس کے روایتی نظریے میں ناطاقتی کوئی ایسی فکرمندی اور پریشانی کی بات نہیں ہے لیکن اس کے برخلاف جو جدید نظریہ ان میں مقبول ہوا اُس نے روایتی نظریے کو بہت کمزور کر دیا۔ جدید نظریے کے مطابق یہودی خدا کی منتخب کی ہوئی کوئی برگزیدہ قوم نہ تھی اور نہ ہی تاریخ میں خالق کائنات کے نمائندہ کی حیثیت سے انھیں کوئی امتیاز حاصل تھا، بلکہ اب عالم انسانی میں وہ انسانوں کی مختلف جماعتوں میں سے محض ایک جماعت تھی جو دوسروں کی طرح تاریخ کے مختلف ادوار سے گذری تھی۔ اب وہ سب کے برابر اور عالمی انسانی برادری کا ایک حصہ تھے، یعنی وہ اپنے گھر میں تو یہودی تھے لیکن باہر عام انسانوں کی طرح انسان۔

جس چیز کو یورپ کی روشن خیالی کہا جاتا ہے وہ جب یورپ کی مختلف یہودی بستیوں میں پھیلی تو یہ جدید نظریہ بھی اُن میں بہت زیادہ مقبول ہوا۔ لیکن جب یورپ کی ایک ایسی قوم نے ناتسیت (نازی ازم) کی بھرپور تائید کی جو جدید تہذیب کے قائدین میں سمجھی جاتی تھی، اور پھر اس کے نتیجہ میں جو تباہ کاریاں دیکھنے میں آئیں، تو روشن خیالی، ترقی اور تہذیب سب کا بھرم کھل گیا، اور یہودیوں نے روایتی نظریے کے بالمقابل اپنے بارے میں جو جدید نظریہ اپنایا تھا وہ بھی محض ایک خواب پریشاں ثابت ہوا۔ جس روایتی نظریے کو رجعت پسندانہ ظلمت پسندی کہا جانے لگا تھا، اسی میں اب یہودیوں کو ایک بار پھر اپنے درد کا درماں نظر آیا اور اسی سے پھر توقعات وابستہ کی جانے لگیں، کیونکہ روشن خیال یہودیت جس صورت حال کی وضاحت نہیں کر سکتی تھی، روایتی یہودیت کے روحانی وسائل اُس سے بخوبی نبرد آزما ہو سکتے تھے۔ لیکن اس صورت حال نے یہودیوں کو عجیب مخمصے میں

ڈال دیا۔ اب وہ کہیں کے نہ رہے، بیک وقت جدید نظریہ اور روایتی نظریہ دونوں سے وفاداری کا اظہار ہونے لگا۔ گویا یہودیوں کی بھاری اکثریت اس عہد جدید میں منافقت میں مبتلا ہو گئی۔

جس طرح یوروپ کی روشن خیالی کے دور میں یہودیوں میں جدید نظریہ مقبول ہوا تھا، اسی طرح نظریۂ قومیت سے جو جدید مغرب کا سب سے زیادہ موثر اور طاقتور نظریہ ہے، متاثر ہو کر یہودیوں کی ایک جماعت نے تحریک صہیونیت کی بنیاد رکھی صہیونیت کے علمبردار یہ کہتے تھے کہ یہودیوں کی بقا اور ان کے مذہبی و تہذیبی تشخص کا تحفظ اسی صورت میں ممکن ہے جب ان کا من حیث القوم ایک قومی وطن ہو۔ اسرائیل کا قیام اسی خواب کی تعبیر ہے۔

لیکن تحریک صہیونیت کے بانیوں کے حاشیۂ خیال میں بھی یہ بات نہیں ہوگی کہ ارض فلسطین میں اسرائیل کا قیام خود یہودیوں کے لئے وبال جان ثابت ہوگا۔ مغرب کے جس نظریۂ قومیت سے انھوں نے فیضان حاصل کیا تھا اس کی رو سے مذہب، وطنیت کی بنیاد نہیں ہے۔ اس کی بنیاد سیکولرزم ہے۔ اگر بے وطنی یہودیوں کے لئے ایک مصیبت تھی، تو اسرائیل کے قیام سے دنیا کے تمام یہودیوں کی وہ مصیبت دور نہیں ہوئی، پھر جن حالات میں اس کا قیام عمل میں آیا اور آج اس کے وجود کو جو خطرات لاحق ہیں ان سے ان کی مشکلات میں اضافہ ہی ہوا ہے۔ اس چھوٹے سے ملک میں دنیا کے تمام یہودی نہیں سما سکتے جو پورے عالم اسلام سے یہ ایک مستقل جنگ کی حالت میں ہے۔ ایسی صورت میں "غریب الوطنی" صہیونیت کے اپنے مسلک کے برخلاف، یہودیوں کی ایک بڑی آبادی کا مقدر ہے۔ پہلے بھی وہ دنیا کے مختلف حصوں میں منتشر تھے اور آج بھی اپنے "وطن" یعنی اسرائیل کی بھلائی اور بقا کے لئے انھیں منتشر رہنا ہے۔ یہودیوں کی حالیہ تاریخ میں سب سے زیادہ اُلٹی بات یہ ہوئی ہے کہ ان کی ایک جماعت یہ کہنے لگی ہے کہ عام یہودیوں اور اسرائیلیوں میں بنیادی فرق ہے۔ جو یہودی فلسطین میں آکر بسے وہ اس لئے وہاں بسے کہ وہ یہودی تھے اور یہودی ہونے کی حیثیت سے انھوں نے اسرائیل

کے قیام میں بنیادی رول ادا کیا۔ اب انھیں کیسے اسرائیل سے الگ کیا جا سکتا ہے، دوسری طرف یہ بھی ہے کہ "اسرائیلیوں" کو ہزاروں برس پر پھیلی ہوئی یہودیوں کی اُس تاریخ سے بھی جدا نہیں کیا جا سکتا جس میں انھوں نے "غریب الوطنی" کے باوجود اپنے مخصوص جماعتی ادارے قائم کئے اور ان اداروں کے سہارے اپنا مذہبی و تہذیبی تشخص برقرار رکھا۔ اس طرح تحریک صیہونیت جو دوسرے جدید نظریے کا مظہر ہے، یہودی سماج میں ایک نئے تناؤ اور انتشار کا سبب بن گئی ہے اور نتیجہ یہ نکلا ہے کہ اسلام اور عیسائیت کی طرح یہودیت پر بھی جدید تہذیب کے سیکولر آدرشوں کا اثر پڑا ہے اور ان مذاہب سے وابستہ روایتی سماجوں کو بھی شکست و ریخت کا سامنا ہے۔ شعر و فن سے ہٹ کر اگر تجزیاتی عقل سے جدید تہذیب کا مطالعہ کیا جائے تو ایک اہم بات جو صاف ہو کر سامنے آجائے گی، یہ ہے کہ اس کے نظریۂ کائنات میں سب سے اہم چیز وہ "انسان" ہے جو محض جسم رکھتا ہے، اور چونکہ اس میں "عقلِ محض" یا "قلب" کی کوئی گنجائش نہیں ہے، اس لئے جو کچھ ہے تجزیاتی عقل ہی ہے۔ روایتی سماجوں کو قوت و توانائی اور اطمینان و آسودگی مذاہب سے ملتی ہے جن کا نظریۂ کائنات اُن نورانی تنزلات سے وابستہ ہوتا ہے جو مختلف مدارج سے گذر کر انسان کی روح سے متعلق ہو جاتے ہیں۔ یہ ایک الگ موضوع ہے کہ شعر و فن بھی جب اس تجزیاتی عقل کی زد میں آتے ہیں تو بے روح بن جاتے ہیں۔

اکتوبر سنہ ۱۹۸۳ء

شریعت اور وقت کے تقاضے

اسلام اور عصر جدید کے اِس شمارے میں محجوب الارث یعنی یتیم پوتے کی وراثت کے مسئلہ پر تین مضامین شائع ہو رہے ہیں تینوں مضامین قدیم طرز پر تعلیم پائے ہوئے اصحاب قلم سے ہیں، ان میں سے ایک مولانا اسلم جیراجپوری مرحوم کے قلم سے ہے جو معارف (اعظم گڑھ) میں ۱۹۱۸ء میں (جلد ۳، نمبر ۱-۲) مسائل وفتاوی کے عنوان کے تحت اس نوٹ کے ساتھ شائع ہوا تھا: "اس مضمون کی تنقید اور اصل مضمون کی تحقیق پر علمائے فرائض میں سے کوئی بزرگ سنجیدگی اور دلائل کے ساتھ لکھیں گے تو ہم اس کو شکریہ کے ساتھ شائع کریں گے"۔ معارف میں تو اس سلسلے میں کوئی دوسرا مضمون نہیں چھپا اور جہاں تک ہمیں معلوم ہے اُس زمانے میں کسی دوسرے رسالے میں بھی نہیں چھپا۔ مولانا جیراجپوری طبقۂ علماء حنفیہ میں اپنے غیر مقلدانہ خیالات اور تفردات کی وجہ سے کچھ زیادہ مقبول نہ تھے، حالانکہ دینی و فقہی معاملات میں اُن کی رائے قرآن و سنت ہی پر مبنی ہوتی تھی۔ اب ایک مدت کے بعد ہمیں قدیم طرز کے مدارس عربیہ اسلامیہ کے دو عالم و فاضل اصحاب کی تحریریں دیکھنے کو ملیں، ایک یتیم پوتے کی وراثت کے خلاف اور دوسری اس کے حق میں۔ ان میں سے پہلی مولانا عبدالرزاق مظاہری کے قلم سے ہے جو مدرسہ مظاہر العلوم (سہارن پور) سے فارغ ہیں اور دوسری مولانا کبیر الدین فوزان کے غور و فکر کا نتیجہ ہے جو دارالعلوم دیوبند کے فاضل ہیں۔ یہ بات معلوم ہے کہ عرصہ ہوا بعض مسلم ممالک میں زیر نظر مسئلہ کا حل ڈھونڈ نکالنے

کی کوشش کی گئی تھی اور پاکستان میں بھی پاکستان فیملی لاز آرڈی ننس (۱۹۶۱ء) کے ذریعے یتیم پوتے کو وراثت کا حق دلایا گیا ہے۔ اگرچہ اس آرڈی ننس سے پاکستان کی شرعی عدالتوں کو اتفاق نہیں ہے اور وہاں ابھی یہ مسئلہ زیر بحث ہے۔ ہندوستان میں، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ طبقۂ علما میں اختلاف رائے ہے۔ بہر حال یہ ایک علمی وفنی مسئلہ ہے اور اس سلسلے میں انھیں لوگوں کی رائے وزن رکھے گی اور معتبر سمجھی جائے گی جو مسئلہ کے تمام دینی وعلمی پہلوؤں پر نظر رکھتے ہوں اور جس پر ایسے حضرات کا اجماع ہو جائے۔ لیکن سوال یہ ہے کہ ہندوستان کے خاص حالات میں اس قسم کا اجماع ممکن بھی ہے ؟

پروفیسر طاہر محمود نے اپنی کتاب Family Law Reform in the Muslim World (بمبئی، ۱۹۷۲ء) میں اُن مسلم ممالک کا ذکر کیا ہے جہاں کسی نہ کسی شکل میں لازمی وصیت کا قانون نافذ ہے جس کی رُو سے دادا کے لئے لازمی قرار دیا گیا ہے کہ وہ یتیم پوتے (پوتوں) کے حق میں یہ وصیت کرے کہ اس کی جائداد و مال میں سے اُس کو (اُن کو) اتنا ضرور ملے گا جتنا کہ اس کے (ان کے) باپ کو ملتا اگر وہ زندہ ہوتا۔ سب سے پہلے ۱۹۴۶ء میں مصر میں قانون وصیت کے ذریعہ اس مسئلہ کا حل پیش کیا گیا۔ اس کے بعد شام، تیونس، مراکش اور کچھ دوسرے عرب ملکوں میں اسی طرز پر اس مسئلہ کا حل پیش کرنے کی کوشش کی گئی۔ ان ملکوں کا خیال ہے کہ ان کی یہ کوشش قرآن کریم کے عین مطابق ہے جیسا کہ حسن بصری، طاؤس، امام ابو محمد ابن حزمؒ الظاہری اور بعض دوسرے فقہا نے اس سلسلے میں قرآنی تعلیمات کی شرح وتعبیر کی ہے۔ لیکن پاکستان کی اسلامک آئیڈیولوجی کونسل کے صدر، جسٹس تنزیل الرحمن نے اپنے ایک مضمون میں بڑی صراحت سے مذکورہ ملکوں کے قانون وصیت کی متعلقہ دفعہ پر تنقید کی ہے اور کہا ہے کہ یہ دفعہ سنت رسولؐ اور صحابہ کرامؓ کی فہم وفیصلے کے خلاف ہے اور ائمہ اربعہؒ اور دوسرے فقہا ومجتہدین کے مسلک کی نفی کرتی ہے۔ ان کا خیال ہے کہ چودہ سو برس سے امت کا اجماع اسی پر ہے کہ قرآن وسنت کی روشنی میں یتیم پوتا محجوب الارث ہے۔ تنزیل الرحمن صاحب کے دلائل علمی اور قوی ہیں اور جو حضرات یتیم پوتے کی وراثت کے مسئلے سے دلچسپی رکھتے ہوں، انھیں ان کا یہ

مضمون ضرور پڑھنا چاہیے۔ یہ مضمون انڈین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز (ہمدرد نگر دہلی)
کے شعبۂ اسلامی اور تقابلی قانون کے سہ ماہی انگریزی مجلہ Islamic and
Comparative Law Quarterly کے جون ۱۹۸۳ء کے شمارے
میں شائع ہوا ہے۔

تنزیل الرحمٰن صاحب نے یہ بھی لکھا ہے کہ بعض مسلم ممالک نے لازمی وصیت کے
ذریعہ یتیم پوتے کو دادا کی جائداد و مال میں شریک قرار دیا ہے، لیکن پاکستان کے فیملی لاز آرڈی ننس
میں تو اس شرعی حیلے کو بھی نظر انداز کر دیا گیا ہے، آرڈی ننس نمبر ۸ کے سیکشن ۴ کے مطابق " اگر
ایک شخص کی وفات ہو جائے اور اس کی وفات کے بعد اس کے ان متوفی بیٹوں بیٹیوں کی اولاد
موجود ہو جو اس کی زندگی میں وفات پا چکے تھے تو ایسے بیٹوں اور بیٹیوں کی اولاد ان حصوں کی
حقدار ہوگی جو اس کے باپ یا ماں کو ملتے اگر وہ اس شخص کی موت کے وقت زندہ ہوتے۔"
آگے چل کر وہ لکھتے ہیں کہ " یہ قانون شریعت اسلامی کے مطابق ہے یا نہیں ہے، اس سلسلے
میں شروع ہی سے پاکستان میں دو نظریے رہے ہیں۔ اس ملک کی بھاری اکثریت کی بشمول
طبقہ علمار (صرف چند علمار کے علاوہ) رائے یہ ہے کہ (آرڈی ننس کا) متعلقہ سیکشن قانون اسلامی
کے خلاف ہے، ہاں جدید تعلیم یافتہ افراد کا ایک چھوٹا طبقہ اسے قانون اسلامی کے مطابق تصور
کرتا ہے۔ میرا اپنا خیال ہے کہ قرآنی احکامات، احادیث نبوی، صحابہؓ کے فیصلے اور تواتر کے
ساتھ اُمت کا عمل ـــــ ان سب سے یہی ثابت ہوتا ہے کہ فیملی لاز آرڈی ننس کے سیکشن نمبر ۴
سے امت کے اجتماعی نظریے اور موقف کی صریح خلاف ورزی ہوتی ہے۔"

مناسب ہوگا کہ اس سلسلے میں مولوی محمد صاحب کے ایک رسالے کا ذکر بھی کر دیا
جائے جو رام پور (یوپی) سے جولائی ۱۹۸۱ء میں آیات محکمات (حصہ سوم) کے نام سے شائع
ہوا ہے۔ اس رسالے کا پہلا مضمون " اگر بیٹا نہیں تو پوتا وارث ہوگا"، ہم نے غور سے پڑھا
افسوس کہ یہ مضمون جذباتیت کی نذر ہو گیا ہے اور دلائل بھی کچھ ایسے وزنی اور قوی نہیں
ہیں، لیکن جذباتیت کو نظر انداز کرتے ہوئے، اگر یہ مضمون پڑھا جائے تو جن دو ایک نکات
کی طرف مولف نے توجہ دلائی ہے، اُن پر غور کیا جا سکتا ہے۔

عرصہ ہوا ہم نے مولانا سعید احمد اکبر آبادی کا ایک مضمون بعنوان "شاہ ولی اللہ کا نظریۂ اجتہاد" پڑھا تھا جو "فکر اسلامی کی تشکیل جدید" (ناشر: ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز، جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی، جولائی ۱۹۷۶ء، صفحات ۲۹۰ - ۲۸۱) میں شائع ہوا تھا۔ اس مضمون کے چند ٹکڑے درج ذیل ہیں:

"ایک معمولی سوال ہے، اور وہ یہ کہ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نبی آخر الزماں ہیں اور قرآن آخری کتاب الٰہی ہے تو پھر زمانے کی ترقی کے ساتھ تہذیب و تمدن، معیشت و معاشرت کے جو نئے نئے مسائل پیدا ہوتے رہیں گے، ان کا حل کس طرح ہوگا۔ جس طرح یہ سوال سادہ ہے اسی طرح اس کا جواب بھی سادہ اور بے تکلف ہے، اور وہ یہ کہ اجتہاد کے ذریعے۔

"حضرت شاہ ولی اللہ جنھوں نے شریعت کے ایک ایک جزو اور اس کے ایک ایک سرِ خفی و جلی کا جائزہ کمال ژرف نگاہی و روشن دماغی سے لیا ہے، وہ شریعت اسلام کے اس پہلو سے پہلوتہی کس طرح کر سکتے تھے۔ ان پر یہ حقیقت مخفی نہیں رہ سکتی تھی کہ قرآن مجید کی آیت 'الیوم اکملت لکم دینکم واتممت علیکم نعمتی' کے مطابق دین جو اصول و کلیات کا مجموعہ ہے، اس کو مکمل اور کامل قرار دیا گیا ہے لیکن شریعت جو قوانین و ضوابط کا مجموعہ ہے، اس کو کامل نہیں فرمایا گیا۔ چونکہ زمانہ برابر رواں دواں ہے، انسانی تہذیب و تمدن ترقی پذیر ہیں، اس بنا پر جدید معاملات و مسائل کے لئے قرآن و سنت، تعامل صحابہؓ، اجماع امت اور فقہی نظائر و شواہد کی روشنی میں استنباط و استخراج احکام کا سلسلہ برابر جاری رہے گا اور اس طرح شریعت کے ذخیرے میں نشو و نما اور اضافہ ہوتا رہے گا۔۔۔"

مولانا اکبر آبادی لکھتے ہیں کہ "شاہ صاحب نے اجتہاد کی دو قسمیں بیان کی ہیں۔ ایک اجتہاد مستقل اور دوسرا اجتہاد منتسب۔ انھیں دو قسموں کو انھوں نے بعض جگہ اجتہاد مطلق اور مقید کے لفظوں سے بھی تعبیر کیا ہے"۔ شاہ صاحب کے نزدیک ائمہ اربعہ مجتہدین مستقل تھے اور ان کے بعد اس اجتہاد مستقل یا مطلق کا انقطاع ہوگیا۔ ان

کے بعد جو مجتہدین ہوں گے انھیں ائمہ اربعہ کے جمع کیے ہوئے سرمایۂ احکام و مسائل پر اعتماد کرنا ہوگا، ان مجتہدین کا اجتہاد دوسری قسم کا ہوگا اور اسے اجتہاد مقید یا اجتہاد منتسب کہیں گے۔" شاہ صاحب نے اسی بات کو المصفیٰ فی شرح ... (جلد ا صفحہ ۱۱) میں زیادہ وضاحت سے بیان فرمایا ہے کہ چونکہ مسائل لامحدود ہیں اور جب تک کہ دنیا ہے یہ پیدا بھی ہوتے رہیں گے، اور کتب فقہ میں جو کچھ ہے وہ ناکافی ہے، اس بنا پر ہر زمانے میں مجتہدین کا ہونا ضروری اور اجتہاد فرض ہے۔ البتہ چونکہ اب کوئی مجتہد ائمہ مجتہدین کی کوششوں سے بے نیاز نہیں ہو سکتا اس بنا پر یہ اجتہاد، اجتہاد مستقل نہیں ہوگا جیسا کہ (مثلاً امام شافعیؒ کا تھا"

اس سلسلے میں شاہ صاحبؒ نے ایک بڑی اہم بات کہی ہے جسے ہر ایک مجتہد منتسب کو (اگر اس زمانے میں یا آیندہ زمانے میں کوئی پیدا ہو) اپنے سامنے رکھنا ہوگا۔ مولانا اکبر آبادی نے اس کی وضاحت ان الفاظ میں کی ہے" حضرت شاہ صاحب کی رائے ہرگز یہ نہیں ہے کہ ائمہ اربعہ سے کتب فقہ میں جو کچھ منقول ہے اس پر تنقید کرنا یا اس سے انحراف یا اختلاف کرنا جائز نہیں ہے۔ ائمہ کے خود باہمی اختلافات اور ان کے تلامذہ کا ان سے اختلاف خود اس بات کی دلیل ہے کہ اگر ہمارے پاس قرآن و سنت سے دلائل قویہ ہوں تو ہم بھی ائمہ کی رائے سے اختلاف کر سکتے ہیں، چنانچہ شاہ صاحب تفہیمات الٰہیہ (جلد ا ص ۲۱۲-۲۱۱) میں فرماتے ہیں: "ملاء اعلیٰ کی طرف سے میرے دل میں ایک داعیہ پیدا ہوا، اور وہ یہ کہ امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کے پیرو امت مرحومہ میں اور ان کی تصنیفات بہت زیادہ ہیں، ملاء اعلیٰ کے علوم کے منشا کے مطابق حق یہ ہے کہ ان دونوں کو ایک مذہب تصور کیا جائے، پھر ان دونوں کو حدیث کی مدونہ کتب میں تلاش کیا جائے۔ پس اگر یہ دونوں مذہب اس کے مطابق ٹھہریں تو انھیں قبول کر لیا جائے اور اگر ان کی اصل کا پتہ نہ چلے تو انھیں چھوڑ دیا جائے۔"

مرحوم مولانا عبدالسلام قدوائی ندوی ہمارے اس دور کے ان علما میں سے تھے جو دین اسلام اور شریعت اسلامی کے مزاج شناس رہے ہیں۔ انھوں نے اپنے ایک مضمون میں مولانا ابوالکلام آزاد کی ایک تحریر کا اقتباس اس انداز میں دیا ہے کہ گویا وہ مولانا آزاد کی رائے سے متفق ہیں۔ مولانا ندوی نے لکھا ہے کہ جب مصطفےٰ کمال نے ترکی میں خلافت کے ساتھ اسلامی

قوانین کو بھی منسوخ قرار دے دیا تو اس کے خلاف دنیائے اسلام میں شدید ردعمل ہوا مگر بقول مولانا ابوالکلام آزاد:

"یہ اس عقیم نصاب تعلیم کا نتیجہ تھا جس نے لئے انداز کو نظرانداز کیا اور ان علماء کا قصور تھا جو ہنوز افلاطون وارسطو کے درگی جاروب کشی میں مصروف ہیں۔ دنیا بدل گئی ہے، علوم وفنون کہاں سے کہاں پہونچ گئے ہیں، فکر ونظر کا معیار کچھ سے کچھ ہو گیا ہے، ذہنوں کے سانچے یکسر بدل گئے ہیں لیکن ہمارے علماء ہنوز یونانیوں کے پس خوردہ پر قناعت کئے ہوئے ہیں۔ وہ عصر حاضر کے مسائل فرسودہ کتابوں سے حل کرنا چاہتے ہیں اور نئے سوالات کے جواب پرانی کتابوں میں تلاش کر رہے ہیں۔ اس کا علاج یہ نہیں ہے کہ ہم کسی کو برا بھلا کہیں اور بڑھتی ہوئی لادینیت پر صف ماتم بچھائیں بلکہ اصل خرابی کو سمجھیں، زمانے کے تقاضوں سے آشنا ہوں نئے انداز نظر سے واقفیت حاصل کریں، جدید علوم وفنون کو نصاب میں شامل کریں، مذہب کے اصل سرچشموں تک رسائی حاصل کریں، تقلید جامد کے شیوۂ قدیم کو ترک کردیں، کتاب وسنت کے اصل نصوص کو غور وفکر کا مرکز بنائیں، نظر میں وسعت اور فکر میں گہرائی پیدا کریں، خود ساختہ رسم ورواج کی بندشوں سے آزاد ہوں۔ اگر ہم نے ایسا کر لیا تو عصر حاضرہ کی مشکلات کو حل کرسکیں گے ورنہ ہماری کہنہ دیواروں میں یہ صلاحیت نہیں ہے کہ وقت کے اس تند وتیز دھارے کو روک سکیں۔"

اس کے بعد مولانا عبدالسلام قدوائی لکھتے ہیں: "مسلمان اسلام کو خدا کا آخری دین، قرآن مجید کو آخری کتاب اور اپنے پیغمبر (محمد صلی اللہ علیہ وسلم) کو آخری پیغمبر سمجھتے ہیں۔ ایسی صورت میں اسلامی شریعت کو کس طرح جامد سمجھا جا سکتا ہے۔ جب قیامت تک قرآن مجید زندگی کا دستور العمل اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت معیار عمل ہے تو ان کے اندر قدرتاً ایسی لچک ہونی چاہئے کہ اس تغیر پذیر دنیا میں اسلامی احکام پر عمل میں کوئی دشواری محسوس

نہ ہو۔ دراصل بات یہی ہے مگر علم کی کمی، فہم کے قصور، زمانے کے تقاضوں سے ناواقفیت، جرأت کے فقدان اور قدامت پسندی کی بنا پر کسی نئے رخ پر قدم بڑھانے کی ہمت نہیں ہوتی ہے اور جب کوئی نیا مسئلہ سامنے آتا ہے تو اس کے حل کے لئے علماء فقہ و فتاوی کی پرانی کتابوں کی طرف رجوع ہوتے ہیں، حالانکہ جن مصنفین نے یہ کتابیں لکھی ہیں ان کے سامنے نہ تو یہ جدید حالات تھے نہ وہ موجودہ تقاضوں سے باخبر تھے۔ ان لوگوں نے اپنے دور کے مسائل پر غور کیا اور جو مشکلات ان کے سامنے پیش آئیں کتاب و سنت کی روشنی میں انھیں حل کرنے کی کوشش کی اور زمانے کی رفتار، لوگوں کی ضروریات کا اندازہ کر کے کچھ آیندہ رونما ہونے والے واقعات کے بارے میں بھی مشورے دیئے، لیکن انسانی دور بینی اور قیاس آرائی کی ایک حد ہوتی ہے۔ کوئی کیسا ہی بصیر اور کتنا ہی صاحب فکر و نظر ہو وہ صدہا برس آگے کے حالات کا پورا اندازہ نہیں کرسکتا ہے۔ دور دراز مستقبل کو بے حجاب دیکھنا کسی انسان کے بس میں نہیں ہے۔ وہ صرف ماضی کے واقعات اور حال کے تجربوں ہی سے مستقبل کو قیاس کرسکتا ہے۔ اس قیاس میں قدم قدم پر غلطیوں کا صرف امکان ہی نہیں بلکہ وقوع ہوتا رہتا ہے، (اور) اس کا تجربہ ہم سب کو ہے۔"

ہم جانتے ہیں کہ ائمہ اربعہؒ میں سے کسی نے یہ نہیں کہا کہ ہمارے اقوال یا ہماری رایوں کی پابندی ضروری ہے اور اس سے ان کا منشا یہی ہوگا کہ لوگوں کو اپنا ذہن کھلا رکھنا چاہیئے اور ہمہ وقت ان کی نظر اس پر رہنی چاہیئے کہ معاملات دنیوی میں وہی اُصول معقول، قابل قبول اور بربنائے انصاف سمجھا جائے گا جس سے لوگوں کو نفع پہونچے، یعنی نفع دینے والی چیزیں مباح، نقصان پہونچانے والی ممنوع ہوں گی۔ شریعت کا بھی یہی مقصد ہے، چنانچہ ابن قیمؒ کی یہ بات بڑی متوازن اور صحیح ہے کہ "شریعت کی بنیاد حکمتوں اور لوگوں کی دنیوی اور اخروی فلاح و بہبود پر ہے اور شرع کل کی کل انصاف ہے، سراسر رحمت اور حکمت ہے، پس جس مسئلے میں انصاف کے بجائے ظلم ہو، رحمت کے بجائے زحمت ہو، فائدے کے بجائے نقصان ہو اور عقل کے بجائے بے عقلی ہو، وہ شریعت کا مسئلہ نہیں، اگرچہ اسے بذریعہ تاویل شرع میں داخل کرلیا گیا ہو۔"

معاشرۂ انسانی، قانون اور اخلاقی اقدار میں ایک ایسا محکم رشتہ ہے جسے بدلتے ہوئے حالات میں ہمیشہ تلاش اور مستحکم کرتے رہنا چاہیئے، اسی تلاش کا اصطلاحی نام اجتہاد ہے۔ لیکن دین اسلام اور

شریعت اسلامی کے چوکھٹے میں اس تلاش اور جدید مسلسل یعنی اجتہاد کے لئے چند شرائط ہیں۔ ان شرائط کو جو شخص یا اشخاص کی جو انجمن پوری کرتی ہو وہی اس کی اہل ہو سکتی ہے۔ ہر کس و ناکس کو نہ تو اس کی ہمت کرنی چاہیئے اور نہ اس کی اجازت ہونی چاہیئے۔ یہ شرائط یا مجتہد میں کیا کیا صلاحیتیں ہونی چاہئیں متعلقہ کتابوں میں مذکور ہیں اور شاہ ولی اللہؒ نے بھی اپنے رسالے عقد الجید فی احکام الاجتہاد والتقلید میں اس موضوع پر بڑی وضاحت سے روشنی ڈالی ہے۔ یہ شرطیں اگر کسی ایک شخص میں نہ پائی جائیں تو پھر کوئی ایسی انجمن یا مجلس ہو جس میں ان صلاحیتوں میں سے الگ الگ صلاحیت کے افراد مل کر ایک ایسی اجتماعی شخصیت بن جائیں کہ بقول شاہ صاحب مسلمان اجتہاد کا فرضِ کفایہ ادا کرتے رہیں۔ ہم دیکھتے ہیں کہ ایک عرصہ سے مسلمانوں نے اس فرض کو ترک کر رکھا ہے۔ ایسی صورت میں کیا ہم سب عنداللہ گنہگار نہیں ہیں؟ یقیناً ہم بڑی غفلت میں پڑے ہوئے ہیں اور زمانہ ہے کہ اس کی رفتار تیز ہے، حالات تیزی سے بدل رہے ہیں اور ہماری غفلت کی وجہ سے مسلم معاشرہ میں کئی اخلاقی خرابیاں در آگئی ہیں۔ یہی صورت حال رہی تو مزید خرابیاں پیدا ہوں گی اور ہم کفِ افسوس مل کر رہ جائیں گے۔

جنوری ۱۹۸۴ء

Vol. XVI No. 3 R. N. 17614/69 July 1984

ISLAM AUR ASR-I-JADEED

ZAKIR HUSAIN INSTITUTE OF ISLAMIC STUDIES
Jamia Millia Islamia, Jamia Nagar, New Delhi-110025.

جلد ١٦ شمارہ ٤ اکتوبر ١٩٨٤ء

ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز
جامعہ ملیہ اسلامیہ جامعہ نگر۔ نئی دہلی ۲۵

اسلام اور عصر جدید

مدیر

ضیاء الحسن فاروقی

Good

ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز
جامعہ ملیہ اسلامیہ جامعہ نگر، نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

اسلام اور عصر جدید

(سہ ماہی)

جنوری، اپریل، جولائی اور اکتوبر میں شائع ہوتا ہے

جلد ۱۶ شمارہ ۴ اکتوبر ۱۹۸۴ء

سالانہ قیمت

ہندوستان کے لئے بیس روپے فی شمارہ پانچ روپے

پاکستان اور بنگلہ دیش کے لئے تیس روپے فی شمارہ آٹھ روپے

دوسرے ملکوں کے لئے چھ امریکی ڈالر یا اس کے مساوی رقم

(غیر ملکوں کا محصول ڈاک اس کے علاوہ ہوگا)

نوٹ: پرانے شمارے بھی دستیاب ہیں اس سلسلے میں دفتر سے خط و کتابت کی جائے۔

طابع و ناشر: ڈاکٹر صغرا مہدی

مطبوعہ: جمال پریس، دہلی

فہرست مضامین

تاریخِ دعوت وعزیمت

شاہ ولی اللہ دہلویؒ (۱۷۶۲-۱۷۰۳)

ایک عیسائی مستشرق کا خیال ہے کہ شاہ ولی اللہ دہلویؒ اپنے خیالات کے اعتبار سے کلاسیکی کم تھے اور عہد وسطی کے زیادہ، کہنا وہ یہ چاہتے ہیں کہ کلاسیکی اسلام کے زمانے کے بعد مسلم معاشرہ میں جو انحطاط اور خرابیاں پیدا ہوئیں انھیں وہ رد تو کرتے تھے لیکن اس عہد میں وہ مسلمانوں کے کارناموں کو بھی اہم قرار دیتے تھے اور اس کی مجموعی افادیت کے قائل تھے۔ اس فاضل مستشرق نے کلاسیکی اسلام اور عہد وسطی کے اسلام کے حوالے سے شاہ صاحب سے متعلق یہ بات غالباً اس لیے کہی ہے کہ اُسے ان کا موازنہ ان کے ہمعصر محمد ابن عبدالوہاب سے کرنا تھا جو عہد وسطی سے متعلق ہر بات کے، مثلاً علم کلام، تصوف اور مختلف النوع فقہی دانشوری، سبھی کے مخالف تھے اور سختی سے ان سب کی تردید کرتے تھے۔

اس شمارے میں شاہ صاحب کی حیات اور علمی کارناموں کا ایک مختصر تعارف جو مولانا شاہ احمد حسین جعفری کریمی کے قلم سے ہے، شائع کیا جا رہا ہے۔ لیکن یہاں آج ہم خاص طور سے اس کتاب کا ذکر کرنا چاہتے ہیں جس کا نام تاریخِ دعوت وعزیمت (حصہ پنجم) ہے اور جس کے مصنف حضرت مولانا سید ابوالحسن علی ندوی ہیں۔ اس عنوان کے تحت چار حصے امام حسن بصریؒ اور حضرت عمر بن عبد العزیزؒ سے شروع ہو کر حضرت شیخ احمد سرہندی مجدد الف ثانیؒ تک کی عظیم تجدیدی شخصیتوں کی حیات اور کارناموں پر مشتمل ہیں اور یہ

پانچواں حصہ "احیاء دین، اشاعت کتاب وسنت، اسرار ومقاصد شریعت کی توضیح وتنقیح، تربیت وارشاد اور ہندوستان میں ملت اسلامی کے تحفظ اور تشخص کی بقا کی ان عہد آفریں کوششوں کی روداد ہے جن کا آغاز حکیم الاسلام حضرت شاہ ولی اللہ دہلویؒ اور ان کے اخلاف وخلفاء کے ذریعہ ہوا۔" اس کتاب کے مطالعے سے بخوبی یہ اندازہ ہو جائے گا کہ کلاسیکی وعہد وسطی کے قصہ سے قطع نظر، شاہ صاحب اپنے مذہبی فکر کے اعتبار سے کیسے جدید اور کتنے بڑے مصلح اور مجدد تھے۔ پیش لفظ، کتابیات اور انڈکس کے علاوہ اسے حسب ذیل بارہ ابواب میں تقسیم کیا گیا ہے:

۱۔ عالم اسلام بارہویں صدی ہجری میں،
۲۔ ہندوستان،
۳۔ شاہ صاحب کے اجداد ووالد بزرگوار،
۴۔ مختصر حالات زندگی،
۵۔ شاہ ولی اللہؒ کے تجدیدی کارنامے، اصلاح عقائد ودعوت الی القرآن،
۶۔ حدیث وسنت کی اشاعت وترویج اور فقہ وحدیث میں تطبیق کی دعوت وسعی،
۷۔ شریعت اسلامی کی مربوط ومدلل ترجمانی، اور اسرار ومقاصد حدیث کی نقاب کشائی، "حجۃ اللہ البالغہ" کے آئینے میں،
۸۔ نظام خلافت کی ضرورت وافادیت، خلفائے راشدین کی خلافت کا ثبوت اور ان کے احسانات، کتاب "ازالۃ الخفا عن خلافۃ الخلفاء" کے آئینے میں،
۹۔ سیاسی انتشار اور حکومت مغلیہ کے دور احتضار میں شاہ صاحب کا مجاہدانہ وقائدانہ کردار،
۱۰۔ امت کے مختلف طبقات کا احتساب اور ان کو دعوت اصلاح وانقلاب،
۱۱۔ فرزندان گرامی قدر، خلفائے عالی مرتبت، نامور معاصر،
۱۲۔ حضرت شاہ ولی اللہ صاحبؒ کی تصنیفات،

پہلے باب میں بارہویں صدی ہجری (اٹھارویں صدی عیسوی) کی دنیائے اسلام

کے سیاسی و علمی و معاشرتی حالات کا ایک عالمانہ جائزہ پیش کرتے ہوئے مولانا علی میاں صاحب نے ایک بڑے ہی اہم نکتے کی طرف اشارہ کیا ہے جس سے ان کی تاریخی بصیرت اور علمی ژرف نگاہی کا اندازہ ہوتا ہے۔ انھوں نے لکھا ہے کہ "مسلمانوں کی علمی و فکری زندگی و نشاط، اور ان کی تصنیفی و تحقیقی سرگرمیاں، سیاسی عروج اور سلطنتوں کی ترقی و فتوحات سے مربوط و وابستہ نہیں رہی ہیں، جیسا کہ اکثر غیر مسلم اقوام و ملل کی تاریخ میں نظر آتا ہے ..." یہ کہہ کر انھوں نے آٹھویں صدی کی یعنی تاتاریوں کی خون ریزی اور تاخت و تاراج کے بعد کی بعض نادرۂ روزگار اور نابغۂ عصر شخصیتوں کا ذکر کیا ہے اور لکھا ہے کہ "اس کی وجہ یہ ہے کہ علوم دینیہ میں کمال پیدا کرنے اور ان کی خدمت و اشاعت کے محرکات اس امت کے اندرون اور باطن میں پائے جاتے ہیں، نہ کہ بیرون (حکومتوں کی سرپرستی و قدر دانی) ہیں، اور وہ محرکات ہیں رضائے الٰہی کا حصول، نیابت انبیاء کے فرض کی ادائیگی اور دین کی حفاظت کی ذمہ داری کا احساس" پھر اس کی کئی مثالیں دی ہیں، ہمارا خیال ہے کہ اس دور میں یہ مثالیں مولانا ہی دے سکتے تھے کہ ان کی نظر اس وقت کی دنیائے اسلام کے نامور علماء، ان کی تصانیف اور تدریسی سرگرمیوں پر بڑی وسیع اور گہری ہے اور وہی ان تصانیف اور ان علماء کے علمی مقام و مرتبہ کو نقد و نظر کی کسوٹی پر پرکھ کر صحیح رائے پیش کر سکتے تھے۔

لیکن مولانا یہ بھی کہتے ہیں اور واقعی صورت حال ایسی ہی تھی کہ ان سب کے باوجود عالم اسلام میں عمومی طور پر جمود و تنزل پایا جاتا تھا، اس جمود و تنزل، اخلاقی و معاشرتی بگاڑ، سیاسی انتشار، مذہبی توہمات، توحید خالص کے حدود سے تجاوز اور دوسری خرابیوں کا حال اس صدی سے متعلق مسلم معاشروں پر لکھنے والے کئی مسلم اور غیر مسلم مورخوں نے بڑی وضاحت سے لکھا ہے، خود ہندوستان اور ہندوستان میں مسلم معاشرہ اپنے سیاسی اور سماجی انتشار کی انتہا کو پہونچ گیا تھا۔

کتاب کے پہلے چار ابواب شاہ صاحب کی زندگی، شخصیت اور ان کے اصلاحی و تجدیدی کام کی اہمیت و افادیت کی تفہیم کے لئے ایک ایسے مناسب پس منظر کا کام

دیتے ہیں جس کے بغیر شاہ صاحب کی تصانیف کی غرض و غایت، مجموعی طور پر ان کی افادیت، شاہ صاحب کی حساس طبیعت اور عبقری شخصیت اور مسلمانان ہند کے لئے ان کے اصلاحی و تجدیدی کاموں کی وسعت اور اہمیت کا اندازہ لگانا غالباً ممکن نہیں ہوسکتا۔ ہم یہاں کتاب کے پانچویں باب سے ایک طویل اقتباس درج کرتے ہیں جس سے مذکورہ بالا باتوں کے ساتھ مصنفِ کتاب کی اس خصوصیت کا بھی پتہ چلتا ہے کہ انھوں نے نہ صرف شاہ صاحبؒ کی بیشتر تصانیف کا گہرا مطالعہ کیا ہے بلکہ ان کے دوررس اثرات اور ان اثرات کے تحت بعد کی دینی و علمی و اصلاحی و عملی تحریکات کو بھی خوب سمجھا ہے جن کا سلسلہ اس وقت تک جاری ہے۔ فاضل مصنف لکھتے ہیں:

"شاہ صاحبؒ سے اللہ تعالیٰ نے تجدید و اصلاح امت، دین کے فہم صحیح کے احیاء، علوم نبوت کی نشر و اشاعت، اور اپنے عہد و ملت کے فکر و عمل میں ایک نئی زندگی اور تازگی پیدا کرنے کا جو عظیم الشان کام لیا، اس کا دائرہ ایسا وسیع اور اس کے شعبوں میں اتنا تنوع پایا جاتا ہے، جس کی مثال معاصر ہی نہیں، دور ماضی کے علماء و مصنفین میں بھی کم نظر آتی ہے، اس کی وجہ (توفیق و تقدیر الٰہی کے ماسوا) اس عہد کے حالات کا تقاضا بھی ہوسکتا ہے، جو شاہ صاحبؒ کے حصہ میں آیا، اور وہ جامعیت، علوئے ہمت اور مخصوص تعلیم و تربیت بھی جو شاہ صاحبؒ کے خصائص میں سے ہے، اس سب کا نتیجہ تھا کہ شاہ صاحبؒ نے علم و عمل کے اتنے میدانوں میں تجدیدی و اصلاحی کارنامہ انجام دیا کہ ان کے سوانح نگار اور اسلام کی تاریخ دعوت و عزیمت پر قلم اٹھانے والے کے لئے ان کا احتواء اور ان سب کا تفصیلی و تحلیلی جائزہ لینا دشوار ہوگیا ہے اور جو اس کا ارادہ کرے اس کی زبان بے اختیار فارسی کے اس مشہور شعر کے ساتھ شکوہ سنج ہوجاتی ہے ؎

دامان نگہ تنگ و گل حسن تو بسیار
گلچین بہار تو ز داماں گلہ دارد

ہم ان کو اگر علٰحدہ علٰحدہ بیان کریں تو ان کے حسب ذیل عنوانات ہوں گے:

(۱) اصلاح عقائد و دعوت الی القرآن (۲) حدیث و سنت کی اشاعت و ترویج ، اور فقہ و حدیث میں تطبیق کی دعوت و سعی۔ (۳) شریعت اسلام کی مربوط و مدلل ترجمانی اور اسرار و مقاصد حدیث و سنت کی نقاب کشائی (۴) اسلام میں خلافت کے منصب کی تشریح ، خلافت راشدہ کے خصائص اور اس کا اثبات اور ردّ رفض (۵) سیاسی انتشار اور حکومت مغلیہ کے دور احتضار میں شاہ صاحب کا مجاہدانہ و قائدانہ کردار (۶) امت کے مختلف طبقات کا احتساب اور ان کو دعوت اصلاح و انقلاب (۷) علمائے راسخین اور مردان کار کی تعلیم و تربیت جو ان کے بعد اصلاح امت اور اشاعت دین کا کام جاری رکھیں۔

کتاب و سنت مسلمانوں کے پاس دو ایسے نسخۂ کیمیا ہیں جو ان کی ہر طرح کی باطنی بیماریوں ، اخلاقی خرابیوں اور عقائد کی کمزوریوں کا علاج ہیں ، شاہ صاحب نے تو پہلے اپنے زمانے کے مسلم معاشرہ کی بیماریوں کی تشخیص کی اور پھر ان کے علاج کے لئے قرآن مجید کے مطالعہ و تدبر اور اس کے فہم کو سب سے موثر ذریعہ بتایا جیسا کہ خود قرآن شاہد ہے۔ پھر آپ نے قرآن مجید کا سلیس فارسی زبان میں ترجمہ کیا تاکہ ان پڑھے لکھے مسلمانوں میں جو فارسی سمجھ سکتے تھے اور جن کی تعداد ہندوستان میں جہاں صدیوں سے فارسی دفتری ، علمی ، تصنیفی اور خط و کتابت کی زبان تھی ، بہت تھی ، قرآن مجید کی تبلیغ عام ہو ، اور پھر تو جیسا کہ فاضل مصنف نے لکھا ہے ، قرآن مجید کے ترجمے اور اشاعت کی راہ میں "جو چٹان حائل ہو گئی تھی وہ شاہ صاحب جیسی عظیم المرتبت ہستی کے اقدام سے (جس کے علمی تبحر ، جامعیت ، باطنی مرتبہ اور اخلاص پر اس عہد کے صحیح الخیال اور صاحب علم طبقہ کا اتفاق تھا) ہٹ گئی اور راستہ صاف ہو گیا۔" اس کے بعد شاہ صاحب کے بعد جلد ہی ان کے نامور فرزندوں شاہ عبدالقادرؒ اور شاہ رفیع الدینؒ نے اردو میں قرآن مجید کا ترجمہ کیا ، "یہ دونوں ترجمے مسلمانوں کے گھروں میں ایسے عام ہوئے اور قرآن مجید کی تلاوت کے ساتھ اس کے پڑھنے کا ایسا رواج ہوا کہ جس کی مثال کسی دوسری دینی کتاب کے بارے میں نہیں مل سکتی۔"

شاہ صاحب کا دوسرا کارنامہ حدیث وسنت کی اشاعت وترویج اور فقہ و حدیث میں تطبیق کی دعوت وسعی تھی۔ کتاب کا چھٹا باب یہی ہے اور مطالعے سے تعلق رکھتا ہے۔ اس باب میں فاضل مصنف نے ایک اہم نکتہ یہ پیش کیا ہے اور جس کی صحت کی تائید تاریخی حقائق سے ہوتی ہے، کہ "جن ملکوں میں اسلام عربوں کے ذریعے سے پہونچا وہاں حدیث کا علم بھی اسلام کے ساتھ پھیلا اور پھلا پھولا" اور جہاں اہل عجم کے واسطے سے اسلام پہونچا وہاں یہ صورت نہیں پیش آئی، اس کے کئی اسباب ہو سکتے ہیں اور ان میں سے بعض کی طرف توجہ دلائی گئی ہے، ہندوستان کا بھی یہی حال تھا اور شاہ صاحب کے زمانے تک صورت حال یہ ہو چکی تھی کہ حدیث سے بے اعتنائی بڑھ چکی تھی۔ .. اس صورت حال پر شاہ صاحب کا قلب بے چین ہوا تھا۔ پھر تو شاہ صاحب، ان کے عالی مرتبت فرزندوں اور پھر ان کے خلفاء وتلامذہ کی مساعی اور جدوجہد سے جسے ہم شاہ ولی اللہ کا "دبستان فکر" کہہ سکتے ہیں، ایک عجمی ملک یعنی ہندوستان میں علم حدیث کا ایسا چرچا ہوا کہ اس عہد جدید میں صاحب فکر ونظر عرب علماء نے ہندوستان کے علمائے حدیث کی خدمات کا برملا اعتراف کیا اور اس کا اعلان کیا کہ اگر علمائے ہند نے حدیث کے علم کی حفاظت واشاعت نہ کی ہوتی تو ہم اس سے محروم ہو گئے ہوتے۔ درحقیقت یہ سارا فیض شاہ صاحبؒ ہی کا تھا جس کا سوتا تو پھوٹا دہلی کے ایک مدرسے میں لیکن سیراب ہوا سارا عرب وعجم،

مرے زخموں کی رنگینی بیاباں سے چمن تک ہے

شاہ صاحب نے فقہ وحدیث میں تطبیق کے موضوع پر جو کچھ لکھا ہے اس کا گویا عطر زیر نظر کتاب میں پیش کر دیا گیا ہے اور اس اہم مسئلے کی وضاحت اس انداز سے کی گئی ہے کہ اس کی اہمیت واشگاف ہو کر سامنے آجاتی ہے۔ فاضل مصنف نے ساتواں باب حجۃ اللہ البالغۃ پر لکھا ہے، خوب لکھا ہے اور اس طرح ڈوب کر لکھا ہے کہ اسرار شریعت اور مقاصد حدیث وسنت کے گوہر آبدار نگاہ بصیرت کے سامنے غلطاں نظر آتے ہیں، خود حجۃ کی تفہیم مولانا کے اسلوب نگارش سے بہت آسان اور ایمان پرور

ہو گئی ہے۔ حجۃ اللہ البالغۃ کئی لحاظ سے اپنی ایک انفرادی شان رکھتی ہے، اس میں ہمیں بیک وقت امام غزالی، ابن تیمیہ اور ابن رشد کی عبقریت کا تجربہ ہوتا ہے، اور اس کا احساس ہوتا ہے کہ شریعت کے اسرار و حقائق جس طرح شاہ صاحب نے بیان کیے ہیں، اس طرح پہلے انھیں کسی نے ایک جگہ جمع نہیں کیا تھا۔

فاضل مصنف نے گیارھویں باب میں شاہ صاحب کے ایک نامور معاصر شیخ محمد بن عبدالوہاب کا تذکرہ کیا ہے اور یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ شاہ صاحب اور محمد بن عبدالوہاب میں "مماثلت و اتفاق کے نقاط تلاش کرنے کے بجائے شاہ صاحبؒ اور شیخ الاسلام حافظ ابن تیمیہؒ کا تقابلی مطالعہ ...... مناسب ہوگا۔" اور اس خیال کے اسباب بھی بتائے ہیں، مجھے اس خیال سے بڑی حد تک اتفاق ہے، میرا اپنا خیال ہے کہ شاہ صاحب ابن تیمیہ اور امام غزالی دونوں تھے یعنی اُن میں ان دونوں نابغۂ روزگار شخصیتوں کی علمی و روحانی عظمت بیک وقت جمع ہو گئی تھی، دوسرے لفظوں میں یہ کہ وہ اپنے وقت کے ابن تیمیہ بھی تھے اور امام غزالی بھی، امید ہے کہ اس رائے کی تائید میں خود فاضل مصنف کو کوئی دقت نہ ہوگی کہ ان کا مطالعہ ان تینوں شخصیتوں کے بارے میں گہرا اور وسیع ہے اور تاریخ دعوت و عزیمت کے سلسلے کے متعلقہ حصے اس کے شاہد ہیں۔

شاہ صاحب کی کتابوں، تفہیمات اور ازالۃ الخفاء وغیرہ کے حوالے اور اقتباسات سے جو علی میاں صاحب کی اس کتاب میں دیئے گئے ہیں، شاہ صاحب کی ژرف نگاہی، حکمت و دعوت، اخلاقی جرأت اور واقفیت عامہ و خاصہ کا اظہار ہوتا ہے، اور ان کے سیاسی مکتوبات سے جو ٹکڑے دیئے گئے ہیں اُن سے اُن کے مجاہدانہ کردار، قائدانہ صلاحیت، تدبر اور دوراندیشی کا پتہ چلتا ہے۔

'مردان کار کی تربیت' (گیارھواں باب، صفحہ ۳۷۲) کی ذیلی سرخی کے تحت فاضل مصنف نے شاہ صاحب کے فرزند ارجمند و جانشین گرامی مرتبت شاہ عبدالعزیزؒ سے متعلق یہ لکھ کر کہ ان کے "ذریعہ اللہ تعالیٰ نے ایسے متعدد دعالی استعداد

اور بلند ہمت و عزیمت رکھنے والے صاحب تاثیر نفوس کی تربیت کا کام لیا جنھوں نے ہزاروں انسانوں کی زندگیوں میں انقلاب برپا کر دیا اور ایک پوری صدی سنبھال لی ' اقبال کا مندرجہ ذیل شعر نقل کیا ہے، اس شعر کو نہ معلوم میں نے کتنی بار پڑھا اور گنگنایا ہوگا، لیکن اس کی بلاغت اور معنویت کا جو لطف اس موقع پر آیا اس کا تجربہ پہلے کبھی نہیں ہوا تھا، اقبال نے کہا ہے :

اسی دریا سے اٹھتی ہے وہ موج تند جولاں بھی
نہنگوں کے نشیمن جس سے ہوتے ہیں تہ و بالا

محمد راشد ندوی

جدید عربی نثر نگاری کے اسلامی عناصر اور محرکات

یوں تو ادب کی کوئی تقسیم نہیں ہے لیکن ہم نے یہاں قصداً یہ تقسیم رکھی ہے۔ اس تقسیم سے صرف ہمارا یہ مقصد ہے کہ دور جدید میں اسلامی موضوعات سے متعلق جو تحریریں وجود میں آئی ہیں ان کا موضوع اور زبان و ادب کے اعتبار سے تجزیہ کریں تاکہ ان کا مقام متعین کرنے میں آسانی ہو۔ جدید دور میں اسلامی موضوعات پر بہت کچھ لکھا گیا ہے اور آج تک یہ سلسلہ اسی رفتار اور آہنگ کے ساتھ جاری ہے جس میں لکھنے والوں کی ذہنی سطح، ان کا فکر و فلسفہ اور وجدان و کیفیت پوری طرح جلوہ گر ہے۔ اگر ان تحریروں کے عناصر و محرکات کا اندازہ کیا جائے تو یہ بات ہمارے سامنے آتی ہے کہ دورِ جدید کی اسلامی موضوعات سے متعلق تحریریں زیادہ تر مغربی فکر و فلسفہ کا رد عمل تھیں۔ ان میں کچھ مستشرقین کے اعتراضات کے جوابات، کچھ ان کی تحریروں سے پیدا ہونے والے شبہات کا ازالہ کرنا مقصود تھا۔ ان تحریروں میں لکھنے والوں کے مزاج، ان کی تعلیم و تربیت اور کبھی ان کے سیاسی حالات کا بڑا دخل ہے۔ اس لئے ان تحریروں میں بڑا تنوع ہے جو مختلف اسالیب بیان کی شکل میں سامنے آئیں۔ کسی کے یہاں امڈتے ہوئے جذبات، جملوں میں طوفانی لہریں، بعض کے یہاں سنجیدگی اور

منطقی انداز بیان، شگفتگی اور رعنائی۔ ابتدائی دور کے لکھنے والوں میں سید جمال الدین افغانی، ان کی کتاب الرّد علی الدھر۔ شیخ محمد عبدہ، ان کی کتاب، رسالۃ التوحید۔ اور دوسرے مقالات، ان کے شاگردوں اور عقیدتمندوں میں شیخ رشید رضا، ان کی کتاب الوحی المحمدی، الخلافۃ والامامۃ العظمیٰ، قاسم امین کی المرأۃ المسلمۃ المرأۃ الجدیدہ، علی عبدالرازق کی الاسلام واصول الحکم، بعد کے ادیبوں میں ڈاکٹر محمد حسین ہیکل کی حیاۃ محمد، حیاۃ عمر الفاروق، فی منزل الوحی، ڈاکٹر طٰہٰ حسین کی علی ہامش السیرۃ، عثمان بن عفان، علی وبنوہ، عباس محمود کی العبقریات کا پورا سلسلہ، درحقیقت یہ کتابیں اپنے زمانہ کے ادب وانشاء، موضوع ومقصد کے اعتبار سے اعلیٰ نمونہ تصور کی جاتی تھیں، لیکن بدلتے ہوئے حالات میں یہ کتابیں عرب نوجوانوں کے ذہن وفکر کی تسکین، کے لیے تشفی بخش نہیں ثابت ہو رہی ہیں۔ جہاں تک نئے مسائل کا اٹھنا اور ابھرنا ہے وہ زندگی کی علامت ہے۔ چنانچہ ہم یہاں ان تحریروں کو پیش کرنے کی کوشش کریں گے جو ان ادیبوں اور مصنفوں کے بعد وجود میں آئیں۔

شیخ ابوزہرہ:

دور جدید میں نئے نئے موضوعات پر جو کتابیں منظر عام پر آئیں، وہ عصری تقاضوں کے عین مطابق ہیں۔ لیکن اس کے ساتھ ساتھ مختلف زبانوں میں جو بڑی بڑی شخصیتیں پیدا ہوئیں، جن کے قلم کی توانائی اور فکر وخیال کی وسعت وتنوع کے ان کے معاصرین معترف تھے، جن کی تحریروں میں مختلف زبانوں کے چیلنج اور پیدا شدہ شکوک وشبہات کے جوابات تھے، وہ ایک بہت بڑا علمی سرمایہ ہے۔ اس قیمتی اور نادر سرمایہ کو نئے انداز بیان میں منظر عام پر لانا بہت بڑی علمی خدمت ہے۔ یہ کام بہرحال، بڑا مشکل اور پیچیدہ ہے کیونکہ ہر زمانہ اور ہر علاقہ میں جو لوگ پیدا ہوئے یہ ضروری نہیں ہے کہ ان کے فکر وخیال سے ہر طبقہ کے لوگ متفق ہوں لیکن جہاں تک ان کی عظمت کا تعلق ہے اس میں اختلاف نہیں ہوسکتا۔ اس لیے اختلاف فکر ونظر کے باوجود ان کی عظمت اور شخصیت کو اجاگر کرنا اس شخص کے بس کی بات ہے جس کا

ذہن سلجھا ہوا ہو اور حق گوئی اس کا شیوہ اور رواداری اس کی طبیعت ثانیہ ہو اس بڑے کام کا بیڑا مصر کے مشہور عالم و مفکر پروفیسر ابوزہرہ نے اٹھایا۔ انھوں نے عملی زندگی میں پرائمری اسکول کے مدرس کی حیثیت سے قدم رکھا، لیکن علم کے شوق اور زندگی کی امنگوں اور حوصلوں نے انھیں علم و عرفان کی اعلیٰ منزلوں تک پہونچا دیا۔ وہ قاہرہ یونیورسٹی کی فیکلٹی آف لا میں پرسنل لا کے استاد مقرر ہوئے اور علم کی تلاش و جستجو نے انھیں کامیاب مصنف بنادیا۔

ان کا علمی شوق زندگی کے کسی مرحلہ میں کم نہ ہوا، اسی طرح ان کا قلم بھی ان کے جذبات و افکار کی آخری عمر تک ہمنوائی کرتا رہا، شیخ ابوزہرہ نے اسلامی دور کے مختلف مذاہب فکر و شخصیات کا جس انداز میں تعارف کرایا ہے وہ جدید دور کا نادر تحفہ ہے، ابوحنیفہ، امام شافعی، ابن مالک، ابن حنبل، ابن تیمیہ، ابن حزم، امام زید، امام صادق۔ انھوں نے جس انداز میں ان مختلف شخصیتوں کی حمایت اور کارناموں پر روشنی ڈالی ہے وہ انھیں کا کام تھا۔ عصر جدید کے انشا پردازوں میں عباس محمود العقاد اور شیخ ابوزہرہ ممتاز حیثیت کے حامل ہیں۔ یہاں ابوزہرہ کی تصانیف کی علمی حیثیت متعین نہیں کرنی ہے کیونکہ یہ ایک مستقل موضوع ہے ہمیں یہاں صرف یہ دکھانا ہے کہ جدید اسلامی ادب کے ذخیرہ میں ابوزہرہ کی تصانیف سے کیا اضافہ ہوا بلکہ اس کی سطح کو اٹھانے میں ان کا کیا مقام ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ ابوزہرہ نے اسلامی فقہ و شریعت، فکر و فلسفہ کا جس انداز میں مطالعہ کیا اس میں ایک طرف بڑا ٹھہراؤ ہے اور دوسری طرف قدیم اصول و نظریات کو نئے نئے انداز میں پیش کرنے کا ایسا سلیقہ ہے۔ جس نے عربی نثر نگاری کو ایسا اسلوب عطا کیا جس میں گیرائی و گہرائی کے ساتھ شگفتگی اور سلاست بھی پائی جاتی ہے۔ جہاں تک ابوزہرہ کے مرکزی فکر کا تعلق ہے وہ یہ ہے کہ اسلامی تاریخ کے ہر دور میں مسلمانوں کا فکر و قلم رواں دواں رہا اور علم و ادب کے سوتے مختلف علاقوں میں ابلتے رہے۔ انھوں نے اپنے ان نظریات کو دفاعی نقطۂ نظر سے پیش کرنے کی کوشش نہیں کی بلکہ انھوں نے معروضی طریقہ اپنایا، یعنی انکی تحریروں

کا پڑھنے والا اسلامی فکر و ثقافت کے بارے میں اپنی رائے قائم کرسکتا ہے۔ اس طرح جو رائے بھی قائم ہو گی اس میں خود اعتمادی کے ساتھ ساتھ استحکام بھی ہوگا۔

ڈاکٹر محمد البہی:

بیسویں صدی کے شروع میں مصر میں دو اہم شخصیتیں پیدا ہوئیں جن کا مطالعہ قدیم و جدید اسلامی ثقافت و فکر پر یکساں تھا، ان دونوں حضرات کو اسلامی موضوعات پر لکھنے کا جو ملکہ تھا شاید ہی ان کے معاصرین میں کسی کو حاصل رہا ہو۔ لیکن ان کی تحریروں سے فائدہ کم نقصان زیادہ ہوا، کیونکہ انھوں نے جس زمانے میں اسلام کے سیاسی و سماجی موضوعات پر لکھنا شروع کیا اس وقت اسلامی فکر و ثقافت، سیاست و معیشت کے تمام تانے بانے ٹوٹ رہے تھے یا ٹوٹ چکے تھے۔ اور عالم اسلامی پر مصائب و آلام کے بادل چاروں طرف چھائے ہوئے تھے۔ ان دونوں میں ایک نے اپنی تحریروں کا موضوع اسلام اور عورت بنایا اور دوسرے نے اسلام کے سیاسی نظام کو۔ پہلے قاسم امین اور دوسرے عبدالرزاق ہیں۔ یہ دونوں اسلامی تاریخ و شریعت کے مسلمہ اسکالر تھے۔ قاسم امین نے جس موضوع پر لکھنا شروع کیا تھا وہ اسلام کے موضوعات میں کوئی نیا موضوع نہیں تھا۔ لیکن اس نے نوجوانوں کی فکر و ثقافت اور ایمان و عقیدہ کی چولوں کو ہلا دیا تھا۔ یعنی اس کے اسلامی تاریخ کے ماضی و حال سے لوگوں میں ایک نفرت کی لہر دوڑ گئی تھی۔ چنانچہ مذہبی طبقہ میں ان کے خلاف ایک شدید ردعمل پیدا ہوا اور یہ خالص علمی موضوع سیاسی مسئلہ بن گیا۔ قاسم امین نے جس مسئلہ کو وقت کا اہم مسئلہ سمجھا تھا وہ عورتوں کی تعلیم اور پردہ کی شرعی حیثیت تھی۔ قاسم امین نے عورتوں کی تعلیم پر زور دیا۔ یہ وہ زمانہ ہے کہ کسی بھی عرب ملک میں نہ تو کوئی باقاعدہ یونیورسٹی تھی اور نہ کوئی اعلیٰ تعلیم کا مرکز، صرف جامعہ ازہر کا وجود غنیمت سمجھا جاتا تھا، لیکن وہ بھی جن حالات سے دوچار تھا ان کے ذکر کا یہاں موقع نہیں۔ ایسے ملک میں جہاں کی بڑی آبادی جہالت کی تاریکیوں میں سرگرداں ہو اور جسے نہ اپنے ماضی کا علم ہو اور نہ حال کی خبر، عورتوں کی تعلیم اور ان کے پردہ کا مسئلہ اٹھانا اپنی

قوم کا مذاق اڑانے کے مرادف تھا۔

قاسم امین نے یہی کام کیا۔ انھوں نے ایک طرف اسلامی سوسائٹی کی طرف نظر ڈالی جہاں عورتیں غلامی اور جہالت کی تاریکیوں میں زندگی بسر کر رہی تھیں اور دوسری طرف انھوں نے مغربی سوسائٹی کو دیکھا جہاں تعلیم کے ساتھ ساتھ عورت زندگی کے میدان میں بھی مردوں کے دوش بدوش تھی۔ یہ سماج ان کو بڑا بھلا لگا اور وہاں کی عورتوں میں تعلیم اور آزادی کے مناظر سے وہ مرعوب ہو گئے۔ اور انھوں اسلامی سوسائٹی میں عورت کے حقوق، ان کی تعلیم اور ان کی زندگی کے معیار کو اونچا اور بلند کرنے کا مطالبہ شروع کیا۔ ایسا لگتا ہے کہ قاسم امین نے بغیر کسی منصوبے کے یہ تحریک شروع کر دی اور مصری سماج کو اپنی تنقید کا نشانہ بنایا۔ ان کا انداز بیان بڑا ہی ادیبانہ اور عالمانہ تھا لیکن وقت سے پہلے وجود میں آیا اس لئے اس کی افادیت تقریباً صفر تھی۔ سماجی مفکر کے لئے پہلی شرط یہ ہے کہ وہ حالات کا جائزہ لیتے ہوئے اپنی قوم کو آگے کی طرف بڑھائے۔ شروع میں اس کے قدم بڑے آہستہ آہستہ اٹھتے ہیں لیکن جیسے جیسے اس کو یقین ہوتا جاتا ہے کہ اس کی قوم کے ہاتھ اور پیر میں طاقت آ گئی ہے تو اس وقت وہ تیز گام ہوتا ہے۔

دوسری کتاب علی عبدالرازق کی الاسلام واصول الحکم ہے۔ یہ بھی مواد اور ترتیب کے اعتبار سے دور جدید کی اہم کتابوں میں شمار ہوتی ہے۔ لیکن اس میں بھی وہی غلطی نظر آتی ہے جو قاسم امین سے سرزد ہوئی تھی۔ علی عبدالرازق کی کتاب کا مرکزی موضوع یہ تھا کہ خلافت کی جو مختلف شکلیں اسلامی تاریخ میں ملتی ہیں وہ اسلامی نظام حکومت کی کوئی قطعی شکل نہیں ہے اور نہ اسلام میں طرز حکومت کی کوئی متعین شکل پائی جاتی ہے، بلکہ اصل چیز اسلام کی وہ روح ہے جو اس کے نظام میں رواں دواں ہونی چاہیئے۔ اس نظام کو ہر زمانہ میں حالات کے مطابق ڈھالا جا سکتا ہے۔ ممکن ہے کہ یہ بات کسی حد تک صحیح ہو۔ لیکن انھوں نے اپنی اس رائے کے اظہار کے لئے جس وقت کا انتخاب کیا تھا وہ بالکل نامناسب تھا۔ یہ کتاب اس وقت منظر عام

پر آئی جب مغربی طاقتوں نے خلافت عثمانیہ کے آخری قلعہ کو کھنڈروں میں تبدیل کر دیا تھا اور اس کے ملبہ پر مصطفیٰ کمال نے سیکولر جمہوری حکومت کے قیام کا اعلان کیا۔ خلافت عثمانیہ سے دنیا بھر کے مسلمانوں کی توقعات وابستہ تھیں ان کا اس سے ذہنی و قلبی لگاؤ تھا۔ مصطفیٰ کمال کے آمرانہ اقدامات کی داستان جب عام ہوئی تو عالم اسلام میں رنج و یاس کی کیفیت پیدا ہو گئی اور مسلمانوں کو یہ محسوس ہوا کہ جس شاخ پر ان کا آشیانہ تھا وہ شاخ ٹوٹ گئی۔ ترکی میں جمہوری حکومت کے قیام کا اعلان ہوا اور عرب دنیا میں چھوٹی چھوٹی خود مختار حکومتیں وجود میں آئیں اور اس طرح مسلمانوں کی وحدت کا شیرازہ پوری طرح درہم برہم ہو گیا۔ اور مغربی طاقتوں کی تمنائیں پوری ہو گئیں اور انھوں نے آہستہ آہستہ تمام عرب ممالک کو اپنے جال میں پھنسا لیا۔ اُدھر مصر میں انگریزی سامراج کی گرفت پہلے ہی سے مضبوط تھی۔ ان حالات میں علی عبد الرازق کی کتاب الاسلام واصول الحکم جس کی ہر ہر سطر سے یہ صدا بلند ہو رہی تھی کہ مسلمانو ! خلافت عثمانیہ جس پر تم نوحہ کر رہے ہو، کیا یہ اسلامی حکومت تھی؟۔ اس کے ختم ہو جانے پر تم کیوں ماتم کر رہے ہو؟ خلیفہ اور خلافت کی اصطلاحات بالکل فرضی ہیں، ان کا اسلام سے کوئی تعلق نہیں۔ اس طرح کی تحریروں سے عام مسلمانوں میں خود اعتمادی اور امنگ اور حوصلہ پیدا ہونے کے بجائے ذہنی کشمکش اور احساس کمتری کا پیدا ہونا لازمی تھا۔ علی عبد الرازق یقیناً علم و ادب کے جوہر اس کتاب کی ترتیب میں دکھاتے ہیں لیکن کاش یہ قلم اپنے صحیح رخ پر ہوتا تو اس سے ہزاروں مجروح قلوب کو سکون ملتا اور احساس کمتری کے شکار نقوش میں زندگی کی لہر دوڑ جاتی ان دونوں کتابوں کے مقابلہ میں عرصہ تک کوئی کتاب منظر عام پر نہیں آئی۔ لیکن عربی زبان کی بڑی خوش قسمتی ہے کہ بیسویں صدی کی چوتھی دہائی کے بعد خاموش سمندر میں پھر ہیجان پیدا ہوا اور ایسی تحریریں وجود میں آئیں جنھوں نے نوجوانوں میں زندگی پیدا کی، ان کے بھٹکتے ذہنوں کو صراط مستقیم پر لگایا، ان کے اندر احساس کمتری کو ختم کر کے خود اعتمادی پیدا کی، اور مغربی ثقافت و تہذیب کو سراب ثابت کیا۔

ان تحریروں کا علمی و ادبی معیار جتنا اعلیٰ ہے اتنا ہی دلکش بھی ہے، اور سب سے بڑی خوش قسمتی یہ ہے کہ علم و عرفان کے سوتے ایک ہی جگہ نہیں پھوٹے بلکہ دنیا کے مختلف علاقوں میں پھوٹے، مصر سے لے کر ہندوستان تک مسلمانوں کی سوکھی کھیتی لہلہا اٹھی۔ اس دور کے خاص اہل قلم میں ڈاکٹر محمد البہی، علی الطنطاوی، سید قطب، مصطفی الباعی، اور مولانا سید ابوالحسن علی ندوی کے نام لئے جا سکتے ہیں۔

ڈاکٹر محمد البہی جامعہ ازہر کے فاضل ہیں، جرمنی میں اعلیٰ تعلیم پائی اور فلسفہ میں پی، ایچ، ڈی کی سند لی.... جرمنی سے واپسی کے بعد کلیۂ اُصول الدین میں اسلامی فلسفہ کے استاد مقرر ہوئے۔ ازہری حلقہ میں ان کی بڑی شہرت ہے، وہ ایک کامیاب استاذ اور مصنف کی حیثیت سے مصر بلکہ عالم عربی میں روشناس ہوئے۔ ان کے مطالعہ کا مرکز و محور اسلامی فلسفہ رہا۔ لیکن انھوں نے فلسفہ کے جدید اور قدیم موضوعات پر ہاتھ نہیں اٹھایا بلکہ ان موضوعات کا انتخاب کیا جن کا انسانی زندگی سے بالواسطہ یا بلا واسطہ ربط رہا ہے یا جو عصر حاضر کے اہم موضوعات تصور کئے جاتے ہیں۔ ان کی مشہور کتابیں الاسلام و الفلسفات المعاصرہ، تجدید المفاہیم ادلاء الجانب الالٰہی من التفکر الاسلامی، المجتمع الاسلامی و اہدافہ ہیں۔ ڈاکٹر محمد البہی کا اصل موضوع اسلامی فلسفہ ہے، چنانچہ انھوں نے یونانی فلسفہ سے لے کر اسلامی فلسفہ کے اصول و مآخذ کا گہرا مطالعہ کیا۔ اس کے بعد اسلامی فلسفہ کے جو مغربی فکر و ثقافت پر اثرات پڑے ہیں، ان کا بھی انھوں نے مطالعہ کیا۔ انھوں نے مغربی فلسفہ کے ارتقائی مراحل کا مطالعہ وہاں کے سیاسی اور سماجی حالات کی روشنی میں کیا اور اس طرح سماجی زندگی پر فلسفہ اور فلسفہ پر سماجی زندگی کے اثرات کے سمجھنے میں انھیں مدد ملی۔ اسی طرح اسلام اور فلسفہ، پھر اسلامی زندگی پر تاریخ کے مختلف ادوار میں جو اثرات ہوئے ان کا تجزیہ انھوں نے بڑے منطقی اور علمی انداز میں کیا، ڈاکٹر محمد البہی کی سب سے بڑی خوبی یہ ہے کہ وہ فلسفیانہ مسائل میں کبھی الجھتے نہیں۔ ان کا ذہن بہت صاف ہے۔ اس لئے مسائل کو آسان سے آسان طرز بیان میں پیش کرنے میں کامیاب ہیں۔ ان کا طرز بیان

جہاں عالمانہ ہے وہیں اس میں سلاست اور روانی بھی بدرجۂ اتم پائی جاتی ہے۔

ڈاکٹر محمد البہی کا خیال ہے کہ اسلامی معاشرہ میں جو خرابیاں پیدا ہوئیں ان میں جہاں دوسرے حالات کا دخل ہے وہیں مغربی فکر و فلسفہ کا بھی دخل ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اسلامی معاشرہ میں جب مغربی فکر و فلسفہ کے اثرات عام ہونے لگے تو نئی نسل والوں میں اپنی تاریخ اور اپنے عقیدہ و مذہب کے بارے میں شکوک و شبہات پیدا ہونے لگے، اور جس معاشرہ میں یہ چیزیں پیدا ہوں گی وہ ذہنی و فکری کشمکش کا شکار ہوگا اور نظام معیشت کے تمام شعبے درہم برہم ہو جائیں گے کیونکہ ہر فلسفہ خواہ وہ علمی اور عقلی بنیادوں پر کیوں نہ بڑھا ہو اس کے دور کے معاشرہ کے اثرات اس میں ضرور پائے جاتے ہیں۔ چنانچہ ہر فلسفہ کے ساتھ اس کے دوسرے لوازمات منتقل ہوتے ہیں۔ ڈاکٹر محمد البہی نے ان اہم نکات کی طرف اپنی مختلف تصانیف المجتمع الاسلامی واہدافہ، الاسلام والفلسفات المعاصرہ میں اشارے کئے ہیں۔ البہی کا ذہن رسا ہے اس لئے وہ دقیق سے دقیق موضوعات کو بھی بڑی آسانی سے ادبی رنگ میں رنگ لیتے ہیں۔ اس طرح اگر دیکھا جائے تو ڈاکٹر محمد البہی نے وہ غلطیاں نہیں کیں جو قاسم امین اور علی عبد الرازق سے سرزد ہوئی تھیں، بلکہ انھوں نے مغربی ثقافت سے فائدہ اٹھا کر اسلامی موضوعات کو عصری تقاضوں کے مطابق پیش کیا اور وہ اس میں پوری طرح کامیاب رہے۔ ان کی تحریروں سے جدید عربی نثر نگاری کو بڑا سہارا ملا۔

علی الطنطاوی

جدید عربی نثر نگاری میں الاستاذ علی الطنطاوی کی خدمات کو کبھی بھی نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ وہ تقریباً نصف صدی سے زبان و ادب کی خدمت میں مشغول ہیں۔ ان کے مضامین مصر و شام کے علمی و ادبی جرائد و مجلات میں چھپتے رہے ہیں ان مضامین میں بڑا تنوع ہے، اس لئے یہ کہنا بڑا مشکل ہے کہ ان کے قلم کا اصل محور و

مرکز کیا ہے۔ وہ سیاسی و سماجی مسائل سے لے کر اسلامی اور خالص ادبی موضوعات پر لکھتے ہیں اور جس موضوع پر دلچسپی سے لکھتے ہیں اس کا حق ادا کر دیتے ہیں۔ ان کے مزاج میں بڑی شوخی ہے اس لئے اس کا عکس ان کی تحریروں میں بھی نمایاں رہتا ہے۔ ان کے مزاج کی شوخی کی وجہ سے ان کی تحریروں میں تنقید کے بجائے طنز کا عنصر غالب آجاتا ہے لیکن جب طنز میں شوخی ہوتی ہے اس کا انداز ہی دوسرا ہوتا ہے وہ چھیڑتے تو ضرور ہیں لیکن اپنے حریف کو مجروح کرنے کی کوشش نہیں کرتے۔ ایسا لگتا ہے کہ فن کی دنیا میں وہ اعلیٰ ادب و وقار کے قائل ہیں، اسی لئے شائستگی کا دامن کبھی بھی نہیں چھوڑتے، حالانکہ بیسویں صدی میں ادبی تنقید گندی سیاست کا شکار ہو کر اپنا وقار کھو بیٹھی تھی۔ حسین ہیکل، عباس محمود العقاد، عبدالقادر المازنی، مصطفی صادق الرافعی، عبدالرحمن شکری، ان حضرات کی علمی و ادبی خدمات کو کبھی بھی نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ لیکن ان کی آپس کی ذاتی رقابت و منافست نے ادبی تنقید کو عرصہ تک سب وشتم تک محدود رکھا تھا۔ استاذ علی الطنطاوی بنیادی طور پر رافعی اسکول سے قریب ہیں لیکن ان کی طنزیہ و تنقیدی تحریریں بھی صاف ستھری ہیں۔

ادبی و سماجی موضوعات کے ساتھ ساتھ انھوں نے اسلامی تاریخ کی اہم شخصیات پر بھی لکھا۔ اس میدان میں انھوں نے اپنے قلم کے جوہر دکھائے ہیں۔ شخصیات کی صحیح تصویر پیش کرنے میں انھیں خاص ملکہ حاصل ہے۔ ابوبکر الصدیق، رجال من التاریخ، فصول الاسلامیہ: یہ کتابیں زبان و بیان کے اعتبار سے دور جدید کی اعلیٰ تصانیف میں شمار کی جا سکتی ہیں۔ استاذ علی حکومت کے مختلف شعبوں سے متعلق رہے ہیں، وہ اسکول و کالج میں تعلیم و تدریس سے لے کر محکمۂ عدلیہ میں جج کے عہدے پر فائز رہے۔ وہ شام کی عدالت عدلیہ (سپریم کورٹ) میں عائلی قانون کے جج بھی تھے۔

علمی و تنقیدی موضوعات کے علاوہ انھوں نے بہت سے مضامین افسانوی انداز میں پیش کئے ہیں، ان افسانوں کا بھی ایک خاص رنگ و اسٹائل ہوتا ہے جو اپنی جگہ بالکل منفرد ہوتے ہیں یہ افسانے کبھی وہ اسلامی تاریخ کا سہارا لے کر مرتب کرتے ہیں۔

اور کبھی سماجی خامیوں کو طنزیہ انداز میں پیش کرتے ہیں۔ مغربی تہذیب و ثقافت کی وجہ سے اسلامی معاشرہ میں جو افراتفری پیدا ہوئی اور جس کے نتیجہ میں مشرقی بلکہ کبھی کبھی اسلامی اقدار کی بنیادیں متزلزل ہوئیں، اس نے انھیں بے تاب اور بے چین کر دیا۔ ان کا ایک چھوٹا سا افسانہ بین الأمس والیوم، پڑھنے کے لائق ہے جس میں انھوں نے شہر دمشق کے ماضی و حال کا جائزہ لیا ہے۔ استاذ طنطاوی کی تخلیقات کا سلسلہ آج بھی جاری ہے۔

سید قطب الشہید

سید قطب کے نام کے ساتھ اخوان المسلمین کی تحریک اور اخوان المسلمین کی تحریک کے ساتھ سید قطب کا نام سامنے آجاتا ہے۔ وہ اس تحریک کے روح ورواں تھے۔ یہاں ہم ان کو اس تحریک سے الگ کر کے ایک کامیاب انشاء پرداز اور مصنف کی حیثیت سے پیش کرنے کی کوشش کریں گے۔ سید قطب کی اٹھان مصر میں ایک ادیب و ناقد کی حیثیت سے ہوئی تھی، وہ قاہرہ یونیورسٹی کے کلیتہ دار العلوم کے فاضل تھے، انھوں نے جب ادبی دنیا میں قدم رکھا اس وقت مصر مختلف ادبی مکاتب فکر میں بٹا ہوا تھا، جو اس وقت کی ممتاز شخصیتوں کی بنا پر وجود میں آیا تھا، مصطفیٰ صادق الرافعی، ڈاکٹر طٰہٰ حسین، عبد القادر المازنی، عباس محمود العقاد، ڈاکٹر محمد حسین ہیکل، احمد امین کا اسلوب صرف مصر میں ہی نہیں بلکہ تمام عرب ممالک کے نوجوانوں کے لئے نمونہ تصور کیا جاتا تھا۔ ان میں ہر ایک کا اپنا اسٹائل تھا جو ان کے مزاج و ذہن اور صلاحیت کی بنا پر وجود میں آیا تھا ان میں کچھ ایسے ہیں جو بڑی خاموشی سے اپنا علمی وادبی کام کرتے رہے اور ان میں ایسے بھی ہیں جن کا فکر و فن ادبی و تنقیدی معرکہ آرائی میں نکھرا۔ ان میں مصطفیٰ صادق الرافعی، عباس محمود العقاد، طٰہٰ حسین، عبد القادر المازنی قابل ذکر ہیں۔ ان حضرات کی معرکہ آرائی سے اعلیٰ اور معیاری تنقید وجود میں آئی۔ ان معرکوں میں جس نے بہت سے

محاذ کھول رکھے تھے وہ عباس محمود العقاد ہیں جو اپنی غیر معمولی ذہانت اور ادبی مہارت میں مشہور تھے اور اپنے صبر و استقامت میں بھی ضرب المثل تھے۔ وہ ایک کامیاب صاحب طرز ادیب تھے۔ اور شعر و شاعری کی دنیا میں شوقی و حافظ کو نیچا بھی دکھانا چاہتے تھے ان کی خواہش تھی کہ مصر کے ادبا جہاں ان کی نثر نگاری کے معترف ہوں وہیں انھیں شعر کی دنیا میں بھی امام تصور کریں، اس لئے ان کو ہر محاذ پر ثابت قدم رہنا تھا، مصالحت یا جھکنا ان کے مزاج کے خلاف تھا۔ وہ اپنے حریف کو زیر کرنے کے لئے ہر حربہ استعمال کرتے تھے، ان کے مزاج میں بڑی سختی تھی، اس لئے اپنے ترکش کے ہر تیر کو بڑی طاقت سے چلاتے تھے۔ ان کے ساتھ نوجوان ادیبوں کی ایک جماعت تھی جو ان کے سپاہی تھے، جو ان سے مستفید بھی ہوتے تھے اور ان کے حریفوں پر اپنی قوت و صلاحیت کے مطابق تیر بھی چلاتے تھے۔ انھیں سپاہیوں میں سید قطب بھی تھے۔ عباس محمود العقاد کے مشورہ سے وہ اپنے آپ کو تیار کر رہے تھے تاکہ ہر معرکہ میں اعتماد و وثوق کے ساتھ اپنے استاد کی طرف سے مدافعت کر سکیں، جیسا کہ میں نے کہا عقاد کے سامنے کئی محاذ تھے، اس لئے ہر محاذ پر جمنے کے لئے ہر طرح کے ساز و سامان کی ضرورت تھی سید قطب نے عقاد کی نگرانی میں ادب و تنقید، تاریخ و سیاست کا مطالعہ کرنا شروع کیا یہ حقیقت ہے کہ سید قطب کو عقاد سے اچھا استاذ اور مربی مصر میں نہیں مل سکتا تھا، عقاد کا مطالعہ بہت وسیع تھا، جدید دور میں ادب و فن کے لئے جو علوم معاون ہو سکتے ہیں ان کا انھوں نے گہرا مطالعہ کیا تھا اور اپنے شاگردوں کو بھی اسی کے مطابق تربیت دیتے تھے۔ سید قطب قاہرہ یونیورسٹی کے کلیۃ دار العلوم کے فاضل تھے۔ جہاں زبان و ادب کے ساتھ ساتھ علوم اسلامی خاص طور سے علوم قرآن، علوم حدیث اور تاریخ اسلام پر کافی زور دیا جاتا تھا، اس طرح دیکھا جائے تو سید قطب کے لئے مستقبل میں ایک ادیب اور فکر اسلامی کا علمبردار بننے کے لئے پوری طرح زمین ہموار ہو رہی تھی۔ سید قطب کی علمی و ادبی سرگرمیوں کو ہم دو حصوں یا دو ادوار میں تقسیم کر سکتے ہیں:

۱۔ ان کا وہ زمانہ جو عباس محمود العقاد کی رفاقت میں گذرا،

۲۔ وہ زمانہ جب وہ اخوان المسلمین کی تحریک میں شامل ہوتے،

سید قطب کا وہ زمانہ جو عباس محمود العقاد کی رفاقت اور ان کی نگرانی میں گذرا درحقیقت اسی زمانہ میں انھوں نے قلم پکڑنا سیکھا اور ادب وثقافت کے مختلف دھاروں سے انھیں واقفیت ہوئی، ان کے ادبی وتنقیدی ذوق میں نکھار وپختگی پیدا ہوئی، اس زمانہ میں انھوں نے جو مضامین ومقالات لکھے، اس میں ادیبانہ شان تھی اور اسی کے ساتھ ان کی رگوں میں شاعرانہ جذبات آہستہ آہستہ ابھر رہے تھے۔ اس طرح ان کے علمی وادبی سفر کا آغاز بڑا دلکش تھا اور طویل سفر کے لئے جو ساز وسامان درکار ہوتے ہیں وہ بھی ان کے پاس موجود تھے۔ اس لئے وہ بڑے اعتماد ووثوق کے ساتھ آگے بڑھتے رہے۔ سید قطب کو اپنے علمی اور ادبی سفر کے دوران بڑی بڑی دشواریوں کا سامنا کرنا پڑا۔ لیکن وہ عزم وثبات کے ساتھ آگے بڑھتے رہے، ابتدائی مرحلہ میں وہ زیادہ تر ادبی وتنقیدی مضامین لکھتے رہے جن میں روح عقاد کار فرما تھی، لیکن ان کے قلم میں شوخی کی جھلک نظر آتی تھی۔ رفتہ رفتہ وہ مصر کے ادبی حلقوں میں اپنا مقام پیدا کرنے لگے حالانکہ یہ وہ زمانہ تھا جب قاہرہ کی ادبی دنیا میں کسی کا چراغ آسانی سے نہیں جل سکتا تھا۔ شاید یہی وجہ ہے کہ انھوں نے ابتدائی مرحلہ میں کسی تصنیفی عمل کا نقشہ نہیں بنایا، یہ بھی ممکن ہے کہ وہ کسی ایسے موضوع کے متلاشی رہے ہوں جن کی طرف ان کے اساتذہ نے توجہ نہ کی ہو، چنانچہ ایسا لگتا ہے کہ ان کے قلب میں ایسے موضوع کا الہام ہوا جو اس وقت تک بالکل نیا تھا اور وہ قرآن کا ادب وفن کی حیثیت سے مطالعہ تھا۔ یہ موضوع بڑا دلچسپ ہے لیکن اتنا ہی دشوار، کیونکہ اس میدان میں قدم رکھنے کے لئے دو اہم شرطیں ہیں۔

۱۔ اسلامی علوم کا گہرا مطالعہ، ۲۔ ادبی وتنقیدی ذوق کا غیر معمولی ملکہ

اگر یہ دونوں شرطیں کوئی اپنے اندر پاتا ہو تو وہ قرآن کے اعجاز وبیان پر کام کرنے کی ہمت کرے۔ ان کے بغیر اس میدان میں کوئی دو قدم بھی آگے نہیں بڑھ سکتا۔

سید قطب نے قرآنی علوم کو کلیۃ دار العلوم میں پڑھا تھا اور وہ ایک ہونہار طالب علم تھے، اس کے بعد عقاد کی صحبت و رفاقت میں ادب و تنقید کے مختلف دھاروں سے واقف ہوئے۔ ان کا ادبی عمل صرف علمی بنیادوں پر مبنی نہیں تھا بلکہ اس میں وجد و کیف کا عنصر بھی شامل تھا جس کی آبیاری میں ان کے شاعرانہ تخیل کا بڑا دخل ہے۔ چنانچہ انھوں نے قرآن مجید کے اعجاز بیان کو سمجھنے کی کوشش کی۔ ایسا لگتا ہے کہ جوں ہی انھوں نے قرآن کو اپنے ہاتھ میں لیا اُن کی آنکھوں کے سامنے سے سارے پردے ہٹ گئے اور قرآن کے چمنستان میں جو بہار و زندگی ان کو نظر آئی اس کی کشش نے انھیں اپنے دامن میں سمیٹ لیا اور یہ قرآن کا معجزہ ہے کہ جو بھی اس کی طرف صحیح احساس اور اعلیٰ ذوق کے ساتھ بڑھتا ہے وہ کبھی پیچھے نہیں آتا بلکہ اپنے جذبات و ادراکات کے مطابق نئے نئے حقائق سے آشنا ہوتا ہے۔ اب سید قطب نے قرآن کو غور سے پڑھنا شروع کیا۔ وہ قرآن کو بار بار پڑھتے، جن آیات پر اُن کا ادبی ذوق رکتا اس کو قلمبند کر لیتے۔ اس طرح قرآن مجید کے بحر ذخار میں جو بکھرے موتی ہیں ان کو یکجا کرنے کا کام سید قطب نے شروع کیا اور ان کے محاسن اور فن کو اپنے ذوق و مزاج کے مطابق بیان کرنا شروع کیا۔ ان کے احساسات و تاثرات "التصویر الفنی فی القرآن" اور "مشاہد القیامۃ فی القرآن" کے عنوان سے دو کتابوں کی شکل میں منظر عام پر آئے، یہ دونوں کتابیں عصر جدید کی نادر تحفہ قرار دی جاسکتی ہیں۔ سید قطب نے جس حسن اور نئے میں اپنے جذبات و تاثرات کو بیان کیا ہے وہ خود ایک اعجاز ہے جس نے عربی نثر کے اندر ایسی کیفیت پیدا کی جو ابدی ہے۔ قرآن کے وہ قطعات یا وہ مقامات جن میں اس کائنات کی مصوری ہے یا وہ مقامات جن میں انسان کے نازک لمحات کی کیفیات بیان کی گئی ہیں جو فطرت انسانی کا جزو ہیں، یا اس عالم کے بعد قیامت کے دن کا تصور جہاں ہر لمحہ انسان نازک مرحلوں سے دوچار ہوگا اور اس کے اندر جو کیفیات پیدا ہوں گی ان کی تصویر، یا دوزخ و جنت کے مختلف مناظر جن کو نگاہوں نے دیکھا نہیں ہے اور قرآن نے ان کو مختلف مقامات پر جس انداز میں بیان کیا ہے وہ سب

فن مصوری کا اعلیٰ نمونہ ہیں جو الفاظ کی لہروں میں متحرک ہیں، حقیقت یہ ہے کہ الفاظ سے جو تصویر بنائی جاتی ہے وہ ہمیشہ نفس تصویر سے دلکش اور محرک ہوتی ہے کیونکہ رنگ و روغن سے خوبصورت تو بن سکتی ہے لیکن اس میں وہ زندگی اور حرکت نہیں آتی جو الفاظ کے جادو سے پیدا ہوتی ہے۔ بہرصورت یہ دونوں کتابیں زبان و بیان اور فکر و فن کے اعتبار سے جتنی اعلیٰ ہیں اتنی ہی قرآن کے فہم و تدبر کی داعی اور محرک بھی ہیں۔ ایسا لگتا ہے کہ قرآن کے اعجاز نے سید قطب کو دوسرے ادبی و تنقیدی مسائل میں پڑنے اور الجھنے سے روک دیا، چنانچہ عقاد کے ساتھ ان کا وہ جوش و خروش باقی نہیں رہا جو ابتدائی مراحل میں تھا اور رفتہ رفتہ وہ خالص ادبی ہنگامہ آرائیوں سے الگ ہوتے گئے۔

اخوان المسلمین کی تحریک

سید قطب نے اپنے آپ کو قرآن مجید سے اس طرح وابستہ کر لیا کہ وہ ان کی زندگی کا جزو بن گیا۔ اسی کے نشہ میں وہ سرشار تھے کہ اچانک ان کی نظر مصر کے ان نوجوانوں پر پڑی جو اسلام کے نام پر جان کی بازی لگائے ہوئے تھے اور مصر کی دینی قیادت سے لے کر سیاست کے میدان میں بھی موثر تھے۔ حسن البنا کی تقریروں اور تحریروں نے ان نوجوانوں کو اسلام کا دیوانہ بنا دیا تھا۔ سید قطب اس تحریک میں قائد کی حیثیت سے نہیں بلکہ ایک سپاہی کی حیثیت سے شامل ہو گئے، قرآنی نشہ میں سرشار فنکار کو اعلاء حق کی صداؤں نے چونکا دیا اور وہ اپنے کتب خانہ سے نکل کر آیا تو اس کو ایک نئی دنیا نظر آئی اور وہ نوجوانوں سے قدم ملا کر چلنے کو اپنی متاع عزیز تصور کرنے لگے۔ اخوان المسلمون کی بڑی خوش قسمتی تھی کہ ان کے حلقہ میں ایسا ادیب و فنکار آیا جس کے قلب میں ایک طرف قرآنی لحن تھا تو دوسری طرف وہ مغرب کی ریشہ دوانیوں، اور مغرب زدہ مسلمانوں کے عزائم سے پوری طرح واقف تھا۔ اس لئے وہ نوجوانوں کو دونوں محاذوں سے باخبر کر رہا تھا۔ سید قطب کا خیال تھا کہ مغرب کی سب سے بڑی کامیابی یہ ہے کہ وہ مسلمانوں کے عقیدہ کو کمزور کر دے اور اپنے ماضی سے

انھیں بدظن کردے۔ انھوں نے اسلام کا مطالعہ قرآن کی رہنمائی میں کیا تھا اس لئے
وہ ایسا محسوس کر رہے تھے کہ وہ نومسلم ہیں اور اسی لئے ان کے اندر عجیب وغریب
جوش وخروش پیدا تھا۔ اسلامی موضوعات پر انھوں نے اخوان میں شامل ہونے کے
بعد جو کچھ لکھا اس سے محسوس ہوتا ہے کہ گویا وہ مغرب کے شیش محل کو جوش ابراہیمی سے
پاش پاش کر دیں گے اور عدل فاروقی کی یاد کو از سر نو وادی نیل سے لے کر درہ خیبر
تک زندہ کر دیں گے۔ ان کے امنڈتے ہوئے جذبات اور ان کے قلب وجگر کے نقوش
صفحۂ قرطاس پر منتقل ہوئے تو اس نے نوجوانوں کے ذہن وفکر کے تانے بانے میں
بجلی کی لہر دوڑا دی اور اسلام کی عظمت وحقانیت روز روشن کی طرح ان پر منکشف
ہوگئی، ان کی ان تین کتابوں (۱) الاسلام والعدالۃ الاجتماعیۃ، (۲) الاسلام و
الرآسمالیۃ۔ اور (۳) عالمہ من امریکا کو پڑھنے کے بعد میری رائے یہ ہے کہ اسلامی
موضوعات پر سید قطب کے لکھنے کا جو انداز تھا وہ ان کی ذات تک محدود رہا کیونکہ
ان کی تحریروں کی بنیاد علم نہیں بلکہ وہ وجدانی کیفیت ہے جس کی تقلید نہیں کی جاسکتی۔

ڈاکٹر مصطفیٰ السباعی

ڈاکٹر مصطفیٰ شام کے مشہور شہر حمص میں پیدا ہوئے۔ یہ شہر بڑا تاریخی ہے۔ اس
کے دامن میں ایک طرف خالد بن ولید مدفون ہیں تو دوسری طرف عہد بنی امیہ کا مصلح
شہزادہ اور خلیفہ عمر ابن عبد العزیز، یہ دونوں ایسی شخصیتیں ہیں جن کے اثرات
اسلامی تاریخ کے ہر دور میں محسوس کئے گئے ہیں بلکہ یہ کہا جائے تو زیادہ بہتر ہے
ان کی زندگیاں ہر زمانہ میں مسلمانوں کو دعوت عمل دیتی رہی ہیں۔ ڈاکٹر مصطفیٰ السباعی
کی ابتدائی تعلیم حمص کے ایک دینی مدرسہ میں ہوئی اور ثانوی تعلیم بھی انھوں نے
دینی مدارس میں مکمل کی۔ اس کے بعد انھوں نے مصر جامعہ ازہر میں اعلیٰ تعلیم حاصل
کی اور علم حدیث سے متعلق دقیع مقالہ پیش کرکے ڈاکٹریٹ (استاذیہ) کی ڈگری
حاصل کی اور شام واپس ہوئے۔ مصطفیٰ السباعی بہت ہی خاموش اور سنجیدہ طبیعت

حامل تھے، لیکن ان کی خاموشی میں بھی غضب کا ہیجان تھا۔ اسی طرح وہ غیر معمولی ذہین اور حساس بھی واقع ہوئے تھے۔ وہ ایک دینی خاندان میں پیدا ہوئے تھے اس لئے قناعت و تواضع انھیں وراثت میں ملی تھی۔ مصطفٰی السباعی نے اسکول میں معلم کی حیثیت سے زندگی شروع کی اور ترقی کر کے دمشق یونیورسٹی کی فیکلٹی آف لاء میں عائلی قانون (الاحوال الشخصیۃ) کے پروفیسر ہو گئے۔ دمشق یونیورسٹی کے اچھے اور کامیاب اساتذہ میں ان کا شمار ہوتا تھا۔ یونیورسٹی کے تعلیمی فرائض کے ساتھ وہ ملک کی دینی اور سیاسی تحریکوں میں بھی سرگرم رہے۔ آخر میں اخوان المسلمون کی تحریک میں شامل ہو گئے۔ یہ وہ زمانہ تھا جب اخوان المسلمون کی دھوم مصر ہی میں نہیں بلکہ تمام عرب ممالک میں مچی ہوئی تھی۔ مصطفٰی السباعی کے گفتگو کرنے کا انداز بڑا پیارا تھا، وہ مجلسوں میں جب علمی اور دینی مسائل پر گفتگو کرتے تو نوجوانوں کے دل دماغ کو موہ لیتے، اسی طرح فن خطابت میں بھی انھیں غیر معمولی ملکہ حاصل تھا۔ ہزاروں نہیں بلکہ لاکھوں کے مجمع کو جب وہ خطاب کرتے تو ان کے دل و دماغ میں زندگی پیدا کر دیتے۔ حقیقت یہ ہے کہ مصطفٰی السباعی نے فن خطابت کو نقطۂ عروج تک پہونچا دیا تھا۔ سعد زغلول اور مصطفٰی کامل جیسے عرب ممالک میں جو چند مشہور مقرر گذرے ہیں ان میں مصطفٰی السباعی کا نام بھی ہے۔ فن خطابت کے ساتھ ساتھ ان کی تحریروں میں بھی جادو کا اثر تھا۔ ان کی کتاب السنۃ ومکانتہا حدیث کے موضوع پر دور جدید کی منفرد کتاب ہے۔ اس میں اگر ایک طرف مستشرقین کے پیدا کئے ہوئے شکوک وشبہات کا پوری طرح ازالہ کیا گیا ہے تو دوسری طرف اسلامی تاریخ کے پھیلے ہوئے صفحات پر اس موضوع پر جو کچھ ملتا ہے اس کا بھی انھوں نے عالمانہ اور ماہرانہ جائزہ لیا ہے اور موضوع اور صحیح حدیثوں پر عصری اصولوں کی روشنی میں بحث کی ہے۔ مصطفٰی السباعی نے فن حدیث کے نازک مسئلہ پر بڑے اعتماد اور ذمہ داری سے قلم اٹھایا اور وقت کی ضرورت کو جس انداز میں پورا کیا وہ ان کی علمی دیانتداری اور ذہنی پختگی کی آئینہ دار ہے۔ اس کتاب کے علاوہ انھوں نے ایسے موضوعات

پر بھی قلم اٹھایا جن سے نوجوانوں کے اندر خود اعتمادی پیدا ہو اور وہ اپنے آبا ر واجداد کے علمی اور ثقافتی کارناموں سے واقف ہو سکیں۔ اس سلسلہ میں ان کی کتابیں اشتراکیۃ الاسلام، الخطاب التاریخی، المرأۃ بین الفقہ والقانون، الحضارۃ الاسلامیہ، واقعیۃ الاخیال، منظر عام پر آئیں۔ مصطفی السباعی فطرۃً خطیب ہیں اس لئے ان کی تحریروں میں بھی خطیبانہ رنگ غالب رہتا ہے، لیکن ان کا انداز بیان بڑا علمی اور منطقی ہوتا ہے اس لئے اس میں ہیجانی کیفیت نہیں پیدا ہونے پاتی اور ترکیبوں کو اتار وچڑھاؤ سے بچا لیتے ہیں اور سلیس اور خوبصورت جملوں میں افکار وجذبات رواں دواں رہتے ہیں۔ اس طرح ان کی تحریروں کی بدولت جدید عربی نثر نگاری کو ایک زندہ اور محرک اسٹائل میسر ہوا۔

سید ابوالحسن علی ندوی

عربی زبان وادب اور اسلامی فکر و ثقافت کی تاریخ میں ہندوستان کا ماضی شاندار رہا ہے، ہمارے لئے باعث فخر و مسرت ہے کہ یہ سلسلہ آج تک جاری ہے۔ یہاں کے علماء و محققین کے کارناموں کو عربوں نے ہمیشہ سراہا بلکہ عربی زبان و ثقافت کے لئے باعث عزت و شرف تصور کیا۔ انھیں شخصیتوں میں مولانا سید ابوالحسن علی ندوی بھی ہیں۔ آپ یو۔ پی کے ایک ضلع رائے بریلی کے ایک گاؤں تکیہ کلاں میں پیدا ہوئے، اور اپنے گاؤں اور خاندان کی علمی و دینی داستان اپنے گھر والوں کی زبانی سنتے رہے جس کی بدولت ان کے اندر علم کا صحیح ذوق پیدا ہوا۔ چنانچہ آپ کی تربیت ایسے ماحول میں ہوئی جہاں علم، مذہب اور دینی سرگرمیوں کا بڑا خوشگوار امتزاج رہا۔

مولانا سید ابوالحسن علی ندوی کی تعلیم و تربیت اسی انداز میں ہوئی جو عام طور سے مذہبی گھرانوں کے شرفا کی ہوتی تھی۔ دینیات کی ابتدائی تعلیم کے بعد عربی زبان وادب پڑھایا جاتا تھا، مولانا کے خاندان کا تعلق ندوۃ العلماء کی انتظامیہ سے

ہمیشہ رہا۔ چنانچہ وہاں کے اساتذہ سے بھی ہر طرح کے روابط تھے۔ انھیں اساتذہ کی نگرانی و سرپرستی میں مولانا نے پڑھنا لکھنا شروع کیا، جن کی طرف مولانا نے مختلف مواقع پر اپنی تحریروں میں اشارے کئے ہیں۔ مولانا کو جہاں علم و ادب کے حصول کا غیر معمولی شوق تھا۔ وہیں آپ کے برادر محترم حکیم ڈاکٹر سید عبدالعلی مرحوم کی نگاہیں بھی ہندستان کے گوشہ گوشہ کی طرف اٹھتیں اور جہاں بھی علم و عرفان کی شمعیں جلتی ہوئی نظر آتیں اپنے برادر عزیز کو وہاں بھیجتے اور مولانا وہاں جاکر ان شمعوں کے، صحیح معنوں میں پروانے بن جاتے۔ چنانچہ مولانا کو علوم قرآن، علم حدیث اور عربی زبان و ادب کے مطالعہ کی طرف لے جانے میں ڈاکٹر سید عبدالعلی کا بڑا ہاتھ ہے۔ مولانا کی بڑی خوش قسمتی تھی کہ ان کو ماہرین علوم میسر تھے۔ علم حدیث انھوں نے مولانا حیدر حسن سے حاصل کیا اور علوم قرآن کی تحصیل انھوں نے لاہور میں مولانا احمد علی سے کی، اور زبان و ادب کے سلسلہ میں انھیں شیخ خلیل بن محمد یحییٰ اور علامہ تقی الدین الہلالی جیسے اساتذہ ملے۔ علامہ تقی الدین الہلالی کو قدیم عربی زبان و ادب پر غیر معمولی قدرت تھی۔ وہ شکیب ارسلان کی فکر و فن کے بڑے مداح تھے۔ تقی الدین الہلالی کے ذریعہ ندوہ میں جدید عربی ادب و ثقافت سے لوگوں کو واقفیت ہوئی، اور انشا و تحریر کا ذوق پیدا ہوا۔ شیخ خلیل اور تقی الدین الہلالی دونوں کو مولانا کے خاندان والوں سے بڑا لگاؤ تھا چنانچہ وہ ان کی نظر کرم سے مستفید ہوتے، انھیں حضرات کے ذریعہ ندوۃ العلماء کے طلباء کے ذہن میں یہ بات پیدا کی گئی کہ قرآن کے فہم کا صحیح ذوق اس وقت تک پیدا نہیں ہوسکتا جب تک کہ عربی زبان و بیان کے مختلف اسالیب سے واقفیت نہ حاصل کی جائے۔ چنانچہ مولانا نے قرآن مجید کا مطالعہ عربی زبان و بیان کی روشنی میں کرنا شروع کیا اور عربی زبان اور قرآن کو ایک دوسرے سے مربوط کرنے کی کوشش کی، چنانچہ یہ پہلا مرحلہ ہے جہاں مولانا اپنے دوسرے اساتذہ سے الگ ہوکر اپنی راہ خود متعین کرتے ہیں۔ اس راہ کو مولانا نے کسی کے مشورہ سے متعین نہیں کیا بلکہ وہ اس راہ کے خود ہی ہادی اور خود ہی راہی ہیں اور اس اسکول کے خود ہی متعلم اور معلم ہیں۔

مولانا شاہ احمد حسین جعفری کرتمی

امام شاہ ولی اللہ دہلوی

حضرت مجدد الف ثانی کی وفات کے ۸۰ سال بعد اور عالمگیر اورنگزیب کی وفات سے چار سال پہلے ۱۱۱۴ھ دہلی میں شاہ ولی اللہؒ پیدا ہوئے۔ ایک طرف ان کے زمانے اور ماحول کو اور دوسری طرف ان کے کام کو جب آدمی بالمقابل رکھ کر دیکھتا ہے تو عقل حیران رہ جاتی ہے کہ اس نازک عہد میں غیر معمولی صلاحیتوں کا حامل یہ شخص کیسے پیدا ہو گیا۔

فرخ سیر، محمد شاہ رنگیلے اور شاہ عالم کے تاریک زمانے میں نشوونما پاکر ایسا مفکر اور عبقری منظر عام پر آتا ہے جو اپنے ماحول اور زمانے کی ساری بندشوں سے علاحدہ ہو کر سوچتا ہے۔ اندھی تقلید اور صدیوں کی قائم عصبیتوں کے قید و بند توڑ کر ہر مسئلہ زندگی پر محققانہ و مجتہدانہ نگاہ ڈالتا ہے اور ایسا لٹریچر چھوڑ کر جاتا ہے جس کی زبان، انداز بیان، خیالات، نظریات، کسی چیز پر بھی ماحول کا کوئی اثر دکھائی نہیں دیتا ہے۔ حتیٰ کہ اس کی تصنیفات کی ورق گردانی کرتے ہوئے یہ گمان نہیں ہوتا کہ یہ کتابیں اس جگہ لکھی گئی تھیں جس کے گرد و پیش خود غرضی، قتل و غارت، ظلم و ستم، انتشار و بدامنی کا بازار گرم تھا۔

شاہ ولی اللہ، انسانی تاریخ کے ان مفکروں میں سے ہیں جو خیالات و نظریات کے الجھے ہوئے جنگل کو صاف کر کے فکر و نظر کی ایک سیدھی شاہراہ بناتے ہیں اور

طبیعتوں میں حالات حاضرہ کے خلاف ایسی بے چینی اور تعمیر نو کا ایک ایسا دل آویز نقشہ پیدا کر کے چلے جاتے ہیں جس کی وجہ سے ناگزیر طور پر تخریب فاسد و تعمیر صالح کے لئے ایک بیداری پیدا ہو جاتی ہے۔ بہت کم ایسا ہوتا ہے کہ اس قسم کے مفکر اپنے نظریات کے مطابق خود کوئی تحریک اٹھاتے ہوں اور بگڑی ہوئی بھٹکتی دنیا کو اپنے ہاتھوں سے سنوارنے کے لئے میدان میں نکل آتے ہوں۔ تاریخ میں اس کی مثالیں بہت کم ملتی ہیں۔ اس طرز کے قائدین کا اصلی کارنامہ یہ ہوتا ہے کہ وہ اپنی تنقید سے سیکڑوں برس کی قائم غلط فہمیوں کی اصلاح کر دیتے ہیں، ذہنوں میں اپنی جودت طبع سے نئی روشنی پیدا کر کے زندگی کے بگڑے ہوئے مگر پختہ سانچے کو توڑ دیتے ہیں اور کارخانہ ہستی کی دبی ہوئی پائیدار حقیقتوں کو نکال کر دنیا کے سامنے پیش کر دیتے ہیں۔

یہ کام بجائے خود اتنا بڑا ہوتا ہے کہ انسان کو ان مشغولیتوں سے اتنی فرصت مشکل سے مل سکتی ہے کہ خود میدان میں آکر تعمیر کا عملی کام بھی کر سکے، اگرچہ شاہ صاحب نے ایک جگہ تفہیمات الٰہیہ میں اشارہ کیا ہے کہ اگر موقعہ و محل کا اقتضا رہوتا تو میں جنگ کر کے عملی اصلاح کرتا، مگر واقعہ یہی ہے کہ انھوں نے اس طرز کا کوئی کام نہیں کیا بلکہ خیالات و افکار پر مشتمل تصنیفات کے مسلسل بھاری کام نے شاہ صاحب کی ساری قوتوں کو اپنے اندر جذب کر رکھا تھا اور ان کو اس عظیم شغل سے اتنی مہلت بھی نہ ملتی تھی کہ اپنے قریب ترین ماحول کی طرف توجہ کر سکتے۔

شاہ ولی اللہؒ کی تصنیفات اور افاضات میں ان کے سیاسی خطوط کا ایک اہم مقام ہے جو انھوں نے اپنے دور کے افغان امرا کے نام لکھے تھے۔ ان خطوط میں شاہ صاحب نے افغان امرا کو ہندوستان کی ناگفتہ بہ حالات سے آگاہ کیا ہے اور ان کو اس سلسلے میں اپنی ذمہ داری ادا کرنے نیز ہندوستان آنے کی دعوت دی ہے۔

حالات زندگی احمد نام، اور ولی اللہ عرفیت ہے آپ کے والد ماجد

شیخ عبدالرحیم ابوالفیض ہیں جو اپنے وقت کے جید علماء میں تھے، فتاوی عالمگیری کی نظر ثانی میں آپ شریک تھے۔

شاہ صاحب کا سلسلۂ نسب والد ماجد کی جانب سے حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ تک اور والدہ کی جانب سے امام موسیٰ کاظم تک پہونچتا ہے آپ ۴؍شوال ۱۱۱۴ھ بروز چہارشنبہ دہلی میں پیدا ہوئے آپ کی ولادت سے قبل آپ کے والد کو آپ کی پیدائش سے متعلق بشارت بھی ہوئی تھی۔ [1]

بچپن میں آپ شروع سے سادہ مزاج اور متین واقع ہوئے تھے طبیعت میں نہایت ذہانت تھی، ۵ برس کی عمر میں مکتب میں قرآن مجید پڑھنے کے لئے بھیجے گئے، ساتویں سال قرآن مجید ختم کر لیا اس کے بعد آپ کے والد بزرگوار نے آپ کو نماز اور روزہ کی تاکید کی اور فارسی کی درسی کتب پڑھانی شروع کی، ایک سال میں فارسی کی تعلیم مکمل کرانے کے بعد عربی کی ابتدائی کتب صرف و نحو آپ کو پڑھائی گئیں، دس برس کی عمر میں آپ کے والد ماجد نے علم نحو کی معرکۃ الآرا کتاب "شرح ملا جامی" آپ کو پڑھا دی تھی اور عربی کتب کے مطالعہ کی استعداد آپ کے اندر پیدا کر دی تھی، اس کے بعد معقولات اور فقہ و حدیث کی کتابوں کی طرف آپ کی توجہ ہوئی اور عمر کے پندرھویں سال تمام علوم متداولہ درسی علوم کی تکمیل کر لی اس طرح چھوٹی سی عمر میں ارباب علم و فضل کے طبقہ میں آپ کا شمار ہونے لگا۔

شاہ ولی اللہ صاحب کی تعلیم اکثر اپنے والد بزرگوار کے پاس ہوئی ایک جگہ آپ نے خود فرمایا ہے "علم حدیث میں مشکوٰۃ شریف تمام و کمال پڑھی لیکن چند روزہ علالت کی وجہ سے آخر حصہ نہ پڑھ سکا۔ صحیح بخاری شروع سے کتاب الطہارۃ تک پڑھی، شمائل ترمذی اول سے آخر تک، تفسیر بیضاوی اور تفسیر مدارک التنزیل کے کچھ حصے باقاعدہ پڑھے اور باقی حصوں کا خود مطالعہ کیا اس کے علاوہ کامل غور و فکر

---

[1] تذکرہ شاہ ولی اللہ از مولانا مناظر حسن گیلانی،

اور مختلف تفاسیر کے مطالعہ کے ساتھ والد ماجد کے درس قرآن میں حاضری کی توفیق ملی اور اس طرح کئی بار میں نے متن قرآن پڑھا اور میرے حق میں "فتح عظیم" کا باعث ہوا۔

شاہ صاحب کی عمر جب ۱۴ سال کی ہوئی تو شادی کی صورت پیدا ہو گئی آپ کے والد بزرگوار نے اس معاملے میں انتہائی عجلت سے کام لیا سسرال والوں نے سامان شادی تیار نہ ہونے کا عذر کیا لیکن شیخ کے اصرار پر سسرال کے لوگ راضی ہو گئے اور اسی سال شادی ہو گئی یہ حکمت و مصلحت بعد میں ظاہر ہوئی، چندروز بعد شاہ ولی اللہ صاحب کی خوشدامن اور ان کے والد صاحب کا انتقال ہو گیا۔

شادی کے ایک سال بعد پندرہ سال کی عمر میں آپ نے اپنے والد بزرگوار کے ہاتھ پر بیعت کی، انھوں نے آپ کو علوم باطنی کی طرف توجہ دلائی آپ ان کی زیر نگرانی اشغال صوفیہ میں مصروف رہے، اسی دوران شاہ ولی اللہ صاحب نے بیضاوی شریف کو پڑھ کر نصاب تعلیم کو مکمل کر لیا، اس خوشی میں شیخ عبدالرحیم صاحب نے بڑے پیمانے پر خواص و عوام کی شاندار دعوت کی اور اپنے ہونہار فرزند کی دستار بندی کی رسم ادا کی۔

اس دو تین سال کے عرصے میں شاہ ولی اللہ صاحب نے اشغال [illegible] سے فراغت کر لی اور آپ کے والد ماجد نے آپ کو بیعت وارشاد کی اجازت و خلافت عطا کی۔

۱۱۳۱ھ میں شاہ صاحب کے والد بزرگوار کا انتقال ہو گیا اور آپ مسند درس وارشاد پر جلوہ افروز ہوئے اور درس وتدریس کا سلسلہ کیا۔

آپ کے علم وفضل اور کمالات ظاہری و باطنی کا شہرہ دور دور تک پہونچ گیا۔ ہر طرف سے تشنگان علوم و معارف جوق در جوق آتے اور زانوئے ادب بچھاتے، تقریباً ۱۲ سال تک آپ نے کتب دینیہ اور مروجہ علوم پڑھائے، اس دوران آپ کو ہر علم وفن میں غور کرنے کا موقع ملا، اسی زمانہ میں آپ نے مذاہب اربعہ کی فقہ اور ان کے

اصول کی کتابوں کا بنظر غائر مطالعہ کیا اور ان احادیث شریفہ کو بدقت نظر دیکھا جن سے یہ حضرات ائمہ اپنے اقوال و مذاہب کی سند لاتے ہیں اور اسی وقت سے فقہائے محدثین کا طریقہ آپ کے دلنشین ہوا۔

آپ کا یہ زمانہ نہایت استغراق اور محویت کا گزرا ہے، آپ نے نہایت تحقیق وکاوش سے کتابوں کا مطالعہ شروع کیا اور رات دن انتہائی انہماک و استغراق کے ساتھ کتب بینی میں مشغول رہے۔

یہ شوق علم و تحقیق اس قدر بڑھا کہ آپ کو حرمین شریفین جانے کا خیال پیدا ہوا جس قدر علم حدیث کی ضرورت آپ محسوس کرتے تھے وہ دہلی میں حاصل نہیں ہو سکتا تھا، اس تحصیل و تکمیل کے لئے آپ کو حجاز کا سفر اختیار کرنا ضروری تھا تاکہ وہاں کامل اساتذہ کی صحبت اور اعلیٰ علمی کتابوں کے مطالعے سے اپنی بصیرت اور روحانیت میں اضافہ کریں۔

چنانچہ اسی ارادہ کے تحت ۱۱۴۳ھ کے آخر میں آپ حج بیت اللہ کے لئے روانہ ہوئے، اس زمانہ میں ذرائع نقل و حمل کی کمی اور راستوں کے غیر محفوظ ہونے کی وجہ سے سفر بڑا مشکل ہوتا تھا لیکن آپ نے زیارت حرمین کے شوق و ولولہ اور علم تحقیق کی لگن سے مجبور ہو کر ان مصائب و تکالیف کو اختیار کیا اور نہایت عزم کے ساتھ حجاز روانہ ہو گئے۔

سب سے پہلے آپ مکہ معظمہ پہونچے اور اسی سال حج سے فارغ ہو کر مدینہ طیبہ تشریف لے گئے، کم و بیش ایک سال تک عالم اسلامی کے مختلف علماء و مشائخ سے صحبتیں رہیں اور علوم ظاہر و باطن کا اکتساب کیا۔

قیام حرمین کے زمانے میں شاہ صاحب نے متعدد علماء و مشائخ سے کسب فیض کیا پہلی مرتبہ شاہ صاحب نے ہندوستان میں شیخ محمد افضل المعروف حاجی سیالکوٹی سے حدیث شریف پڑھی تھی پھر مدینہ طیبہ میں شیخ ابو طاہر محمد بن ابراہیم کردی مدنی سے حدیث شریف پڑھ کر سند و اجازت حاصل کی، شیخ ابو طاہر شاہ صاحب

سے بے انتہا عقیدت و محبت رکھتے تھے۔ آپ فرماتے تھے کہ "ولی اللہ الفاظ کی سند مجھ سے لیتے ہیں اور میں معنی کی سند اُن سے لیتا ہوں"

شیخ ابو طاہر کے علاوہ شاہ صاحب نے شیخ وفد اللہ بن شیخ سلیمان مغربی کی درسگاہ میں۔ شرکت کی اور موطا امام مالک اول سے آخر تک سنائی اور اس کے بعد شیخ محمد بن محمد سلیمان مغربی کی تمام مرویات کی سند لی۔ شاہ صاحب مفتی مکہ شیخ تاج الدین حنفی کی خدمت میں بھی حاضر ہوئے اور صحیح بخاری کے علاوہ صحاح ستہ کے بعض مشکل مقامات کی بھی سماعت کی، ان کے علاوہ موطا امام مالک اور موطا امام محمد، کتاب الآثار امام محمد اور مسند دارمی کی بھی سماعت کی، شیخ تاج الدین نے خصوصیت کے ساتھ شاہ صاحب کو تحریری اجازت و سند حدیث عطا کی۔

ان کے علاوہ شاہ صاحب نے اپنے اس مبارک سفر میں دیگر بڑے مشائخ و محدثین سے بھی استفادہ کیا مثلاً شیخ سنادی، شیخ احمد قشاشی، شیخ عبداللہ بن سالم بصری، شیخ ابو طاہر فقط علم ظاہر کے حامل نہ تھے بلکہ علوم اسرار و باطنہ میں بھی ان کا پایۂ بلند تھا، شیخ موصوف نے تمام طرق صوفیہ کا خرقہ خلافت بھی اس مبارک سفر میں شاہ صاحب کو عطا کیا ہے القصہ حرمین شریفین میں کامل ایک سال کے قیام کے دوران شاہ ولی اللہ صاحب نے علمی صحبتوں عمیق مطالعہ کتب اور امداد غیبی سے...... حدیث و فقہ میں مجتہدانہ کمال حاصل کیا اور ۱۱۴۴ھ کے آخر میں دوبارہ حج کیا اور ۱۱۴۵ھ کے شروع میں وطن کی طرف واپس ہوئے اور ٹھیک چھ مہینے کے بعد ۱۴ رجب جمعہ کے دن دہلی پہونچے، شہر کے باشندوں اور علما و فضلاء نے آپ کا خیر مقدم کیا۔

دہلی آنے کے بعد شاہ صاحب نے گرد و پیش کے حالات کا جائزہ لیا اور اپنے عزائم و مقاصد کو عملی جامہ پہنانے کے لئے سب سے پہلے یہ قدم اٹھایا کہ پرانی دلی میں ایک مقام پر اپنے والد کے ایک چھوٹے سے پرانے مکان میں درس و تدریس کا سلسلہ شروع کیا اور وہ مدرسہ رحیمیہ کے نام سے مشہور رہا جب آپ کے علمی کمالات

کا شہرہ بڑھا تو چند دنوں میں اطراف واکناف سے طلبہ کھینچ کھینچ کر آنے لگے اور وہ جگہ تنگ ہو گئی، بادشاہ وقت محمد شاہ (رنگیلے) نے یہ کیفیت دیکھ کر شاہ صاحب کو بلایا اور شہر میں ایک عالیشان حویلی دیدی، یہاں آپ نے دار الحدیث کا افتتاح فرمایا اور پرانی جگہ غیر آباد ہو گئی، یہ نیا مدرسہ بڑا عالیشان اور خوبصورت تھا اور اب یہ دار العلوم بن گیا تھا۔ آپ بڑے جوش و شوق سے درس و تدریس کے مشاغل رکھتے، دور دور سے طلبا یہاں آکر قرآن و حدیث کے درس میں شریک ہوتے اور کسب فیض کرتے، یہ دار العلوم عرصہ دراز تک قائم رہا شاہ صاحب کے بعد آپ کے چاروں صاحبزادوں نے بھی مشغلہ درس حدیث یہاں جاری رکھا اور ان کے بعد دیگر اہل علم حضرات نے یہ خدمت انجام دی بالآخر ۱۲۸۴ھ مطابق ۱۸۵۷ء میں مدرسہ تباہ ہو گیا۔

حرمین شریفین سے واپسی کے بعد اس درس و تدریس کے زمانے میں شاہ صاحب نے اپنے اوقات عزیز کو تین اہم مشاغل میں صرف کرنے کے لیے مخصوص کر لیا تھا۔ (۱) صبح کی عبادات و اوراد و وظائف سے فارغ ہو کر دوپہر تک حدیث کا درس دیتے، (۲) علم حدیث کے اسرار و رموز اور علوم نبوت کے حقائق و معارف کے علاوہ دین کے دقائق و حقائق اور معرفت و تصوف کے اسرار و غوامض پر بھی تقریر فرماتے اور سامعین کو مستفیض فرماتے، (۳) تیسرا نہایت اہم مشغلہ آپ کا یہ تھا کہ جو وقت ان دونوں مشاغل سے بچتا اس کا کوئی لمحہ ضائع نہ ہونے دیتے۔ بلکہ کچھ نہ کچھ لکھتے رہتے اس کے بعد آپ نے ہر فن کے لیے ایک شخص تیار کر لیا تھا جس وقت کا جو طالب ہوتا اس کو اسی فن کے استاد کے سپرد فرما دیتے، یہ معلم حضرات آپ ہی کے پروردہ اور تربیت یافتہ تھے۔

آپ کی مصروفیت اور استغراق کا یہ عالم تھا کہ حضرت شاہ عبد العزیز صاحب بیان کرتے ہیں "آپ وقت اشراق کے بعد بیٹھتے تو دوپہر تک زانو نہ بدلتے تھے اور نہ دہن مبارک سے تھوک پھینکتے تھے"۔

شاہ صاحب کے زمانے میں تعلیمی حالت بہت فرسودہ اور خراب تھی آپ نے قدیم طریقہ تعلیم کو بالکل بدل دیا اور اپنے والد بزرگوار کے طریق و نصاب تعلیم کو جاری فرمایا، اس کا مختصر حال یہ ہے کہ پہلے صرف و نحو کے تین چار رسائل وکتابیں حسب استعداد طالب علم کو حفظ کرا دیتے، اس کے بعد حکمت یا تاریخ کی کوئی عربی کتاب پڑھا دی جاتی اس طرح اس کے علم لغت میں اضافہ ہو جاتا، عربی زبان پر قدرت حاصل ہو جانے کے بعد موطا امام مالک کا درس دیا جاتا، قرآن مجید کا ترجمہ بغیر تفسیر پڑھایا جاتا اس کے بعد تفسیر جلالین پڑھائی جاتی اس سے فراغت کے بعد کتب حدیث صحیح بخاری صحیح مسلم اور کتب فقہ عقائد وسلوک اور دوسری کتب منطق و فلسفہ پڑھائی جاتیں اس نصاب تعلیم سے طلبا کا ذہنی جمود اور غور وفکر کا تعطل ختم ہوگیا اب وہ اندھے مقلد ہونے کے بجائے محقق اور فقیہ محدث بن گئے۔ شاہ صاحب کے زمانے میں قرآن مجید کی طرف کوئی توجہ نہ دیتا تھا لوگ اس کو ریشمی جزدانوں میں محفوظ رکھتے تھے تاکہ بوقت ضرورت فال لینے یا حلف لینے کے کام آئے، علمی زندگی میں اس سے کوئی استفادہ نہ کیا جاتا تھا۔ حرمین شریفین سے واپسی کے بعد آپ نے یہ صورت حال دیکھ کر قرآن مجید کا فارسی زبان میں ترجمہ کرنا شروع کیا، سلسلہ درس و ارشاد کے .... ساتھ ساتھ اس ترجمۂ قرآن مجید کا آغاز ۱۱۵۰ھ میں ہوا اور ۱۱۵۱ھ میں اس کی تکمیل ہوئی پھر ۱۱۵۶ھ میں اس ترجمہ کی تدریس کا سلسلہ شروع ہوا۔

شاہ ولی اللہ صاحب پہلے بزرگ ہیں جنھوں نے ساڑھے گیارہ سو برس کے بعد سرزمین ہندوستان میں قرآن مجید کا ترجمہ فارسی زبان میں کیا اور اس کے بعد ترجمۂ قرآن کی بنیاد پڑی، آپ کی پیروی میں آپ کے صاحبزادے حضرت شاہ رفیع الدین نے قرآن مجید کا لفظی ترجمہ اردو میں کیا اور دوسرے فرزند حضرت شاہ عبدالقادر نے با محاورہ اردو ترجمہ موضح القرآن کے قرآن کے نام سے کیا، الغرض قرآن مجید کے ترجمہ کا باب سب سے پہلے آپ نے کھولا اور اگر غور کیا جائے تو

امت مسلمہ پر آپ کا یہ احسان عظیم ہے ورنہ ہم لوگ ترجمۃ القرآن سے اب تک محروم رہتے لیکن اس زمانے کے علماء سو بجائے آپ کے ممنون احسان ہونے اور ہمت افزائی کرنے کے آپ کے مخالف بن گئے اور عوام میں آپ کے خلاف شورش برپا کردی حتیٰ کہ ایک دن نماز عصر کے وقت مسجد فتحپوری سے نکلتے ہوئے ان معاندین اسلام نے چند شر پسندوں کو ہمراہ لے کر آپ کو گھیر لیا اور آپ پر حملہ کیا لیکن اللہ تعالیٰ نے آپ کی حفاظت کی، بعد میں یہ مخالفت آہستہ آہستہ ٹھنڈی ہوتی گئی اور آج یہ کیفیت ہے کہ ہم اسی کارنمایاں پر آپ کو ہدیۂ تحسین پیش کررہے ہیں اور ہمارا یہ خیال ہے کہ اگر آپ نے صرف یہی خدمت انجام دی ہوتی تو یہ آپ کا نام زندہ رکھنے کے لئے بہت کافی تھی۔

شاہ صاحب کے زمانے میں ذہنی انحطاط وجمود اس قدر غالب آگیا تھا کہ حدیث وقرآن کا ذوق بالکل فنا ہوگیا تھا، ان کی جگہ فقہائے متأخرین کے فتاوے وتفریعات نے لے لی تھی، ہر طرف ان ہی کا شور وغلغلہ تھا، کتاب وسنت کی طرف کسی کی نظر نہ تھی، مجدد الف ثانی اور شیخ عبدالحق محدث دہلوی کی ترغیبات ونصائح کا اثر زائل ہو چلا تھا اور وہی آزمائشی دور دوبارہ لوٹ آیا تھا جس سے ان دونوں سابق الذکر بزرگوں کو دوچار ہونا پڑا تھا، شاہ صاحب نے یہ صورت حال دیکھ کر علم کے اصل سرچشمہ قرآن وحدیث کی طرف توجہ دلائی اور اجتہاد کی روح کو زندہ کیا، آپ کی انتھک کوشش اور مخلصانہ جدوجہد کا نتیجہ ہے کہ آج کل ہم اس ملک ہندوستان میں قرآن وحدیث کا چرچا دیکھتے ہیں، اسی بارے میں علامہ رشید رضا مصری مقدمہ مفتاح کنوز السنۃ میں فرماتے ہیں "اگر ہمارے بھائی ہند کے علماء کی توجہ اس زمانے میں علوم حدیث کی طرف مبذول نہ ہوتی تو اس علم کے زوال اور فنا کا فیصلہ ہو چکا ہوتا" شاہ صاحب کے کارنامے مستقل افادی حیثیت کے مالک ہیں آپ کی تصانیف سے علماء کا ایک بڑا طبقہ آج تک استفادہ کرتا چلا آرہا ہے اور ملک کی دینی وعلمی حالت کا سدھار بہت حد تک آپ کا مرہون منت ہے اگر

آپ نے اس وقت علم کی شمع روشن نہ کی ہوتی تو نہ معلوم اس وقت کس قدر جہالت و تاریکی ہوتی، آپ کی نکالی ہوئی نہریں اور علم کے روشن چراغوں سے ہم لوگ فیض پا رہے ہیں، آپ نے اپنے عہد کے ذہین اور مفکر لوگوں کو اکٹھا کیا اور ان کو اپنی تعلیمات اور ارشادات سے بہرہ اندوز کرکے اس قابل بنا دیا کہ وہ آئندہ کسی زمانے میں ان کے مشن کے مطابق ایک انقلاب برپا کرسکیں ان ذی عقل اور صاحب فہم تلامذہ نے آپ سے پورا استفادہ کیا اور کچھ عرصے بعد آپ کی نسل مبارک سے شاہ اسمٰعیل شہید اٹھے اور دین کی گمراہیوں کو مٹانے کی خاطر علم جہاد بلند کیا۔

آپ کی منزلت علمی کے بارے میں کچھ لکھنا گویا سورج کو چراغ دکھانا ہے آپ اسلام کے ان جلیل القدر علماء میں سے ہیں جنکی شہرت و عظمت زمان و مکان کے حدود سے آگے بڑھ چکی ہے، آپ کا شمار عبقریین و نوابغ میں ہوتا ہے آپ جیسی عالی پایہ شخصیتیں اور یگانۂ روزگار ہستیاں بہت کم وجود میں آتی ہیں، آپ کا دور زوال و انحطاط کا دور کہا جاتا ہے اور اس دور ظلمت میں ایسی وسیع النظر دقیقہ رس اور ژرف نگاہ ہستی کا وجود میں آنا ایک قابل حیرت امر ہے، آپ نے اپنے ماحول سے کوئی اثر قبول نہیں کیا، آپ کی ذہنی سطح اور آپ کے علوم و معارف اپنے ہم عصر علماء کی سطح سے بہت بلند ہیں، نواب صدیق حسن خاں مرحوم اپنی کتاب "اتحاف النبلاء" میں فرماتے ہیں" اگر وجود او در صدر اول در زمانۂ ماضی می بود امام الائمہ و تاج المجتہدین شمردہ می شود" یعنی اگر آپ کا وجود گذشتہ زمانے میں صدر اول میں ہوتا تو آپ تمام مجتہدوں کے پیشوا اور مقتدا مانے جاتے بلکہ ان کے سرتاج بنائے جاتے اور امام الائمہؒ کا گرانقدر خطاب پاتے۔

شاہ صاحب کے علمی و ذہنی کمالات واقعی اسی تعریف و توصیف کے لائق ہیں اور آج بھی امت مسلمہ آپ کو حکیم الامت اور مجدد ملت کے القاب سے یاد کرتی ہے، آپ کے خارق عادت علمی کارناموں اور غیر معمولی ذہانت و دینی خدمات

خدمات جلیلہ دیکھ کر آپ کے ہم عصر علماء و فضلاء نے بڑی قدر و منزلت سے آپ کا ذکر کیا ہے، حضرت مرزا محمد مظہر جان جاں فرماتے ہیں "حضرت شاہ ولی اللہ محدث رحمۃ اللہ علیہ طریقۂ جدیدہ بیان نمودہ اند، در تحقیق اسرارِ معارف و غوامض علوم طرزِ خاص دارند بایں ہمہ علوم و کمالات از علماء ربانی اند مثل ایشاں محققان طریقۂ صوفیہ کہ جامع اند در علم ظاہر و باطن و علم کو بیان کردہ اند چند کس گذشتہ باشند"

آپ کے معاصر مولانا فخرالدین فخر جہاں نے اپنے رسالہ "فخرالحسن" میں آپ کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے "شیخ صاحب المقامات العالیہ والکرامات الجلیلۃ الشیخ ولی اللہ المحدث سلمہ اللہ تعالیٰ وابقاہ" امیر شاہ خاں نے امیر الروایات میں مولانا محمد قاسم نانوتوی بانی دارالعلوم دیوبند کا ایک واقعہ منقول کیا ہے جس سے ہندوستان کے علاوہ دیگر اقطاع عرب و عجم میں شاہ صاحب کی مقبولیت و منزلت کا اندازہ ہوتا ہے، اس بارے میں امیر شاہ خاں ایک واقعہ بیان کرتے ہیں "کہ مولانا نانوتوی کا جہاز دوران سفر حج یمن کی کسی بندرگاہ پر رک گیا مولانا کو کسی کے ذریعہ معلوم ہوا کہ اس شہر میں کوئی معمر بزرگ ہیں، جب ملاقات ہوئی تو مولانا ان کے علم سے بہت متاثر ہوئے اور سند حدیث کی اجازت چاہی، محدث بزرگ نے پوچھا کہ تم کس کے شاگرد ہو؟ مولانا نے اپنا سلسلۂ تلمذ شاہ عبدالعزیز شاگرد و فرزند شاہ ولی اللہ تک بیان کیا تو بزرگ محدث نے کہا کہ میں ان کو جانتا ہوں میرے نزدیک شاہ ولی اللہ گویا شجر طوبیٰ ہیں جس طرح جہاں جہاں طوبیٰ کی شاخیں ہیں وہاں جنت ہے اور جہاں اس کی شاخیں نہیں ہیں وہاں جنت نہیں ہے اس طرح جہاں شاہ ولی اللہ کا سلسلۂ تلمذ ہے وہاں جنت ہے اور جہاں ان کا سلسلۂ تلمذ نہیں ہے وہاں جنت نہیں ہے۔

انکے علاوہ مولانا محمد عاشق پھلتی نے مقدمہ خیر کثیر میں، صاحب "سیر الاخیار" نے شاہ صاحب کے یکتائے روزگار اور مجتہد عصر، منبع علوم و اسرار دین اور مخزن کمالات وراثت محمدیہ ہونے کا اعتراف کیا ہے۔

مولانا حق فضل حق خیر آبادی کے شاگرد مولانا محسن بخاری اپنی کتاب "الیانع الجنی" میں خود اپنی شہادت بیان کرتے ہیں کہ وہ ان کے شیخ مولانا فضل حق قبلہ کے ہاتھ شاہ صاحب کی کتاب کے ازالۃ الخفاء کا ایک نسخہ کہیں سے ہاتھ لگا، مولانا اس کے مطالعہ کے بڑے خواہشمند تھے اور جب بھی موقع ملتا تو بکثرت اس کتاب کے مطالعہ میں مصروف رہتے، مولانا نے اس کتاب کو پڑھ کر سب کے سامنے فرمایا کہ جس شخص نے یہ کتاب تصنیف کی ہے وہ ایک بحر بیکراں ہے جس کے ساحل کا پتہ نہیں چلتا ہے۔"

شاہ ولی اللہ صاحب کا مسلک علماء کے درمیان عرصہ سے متنازعہ فیہ موضوع رہا ہے، بعض لوگ آپ کو حنفی ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں، بعض لوگ اہل حدیث، بعض حضرات مقلد بتاتے ہیں، بعض غیر مقلد بیان کرتے ہیں ہر گروہ آپ کو اپنے زمرہ اور فرقہ میں شمار کرنے کی سعی کرتا ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ خود آپ کو اس تفریق اور عصبیت سے سخت نفرت تھی اور آپ تمام عمر اس لعنت کو مٹانے کی کوشش کرتے رہے لیکن تعجب ہے کہ لوگوں نے آپ کی شخصیت ہی کو بحث کا موضوع بنالیا آپ کا طریقہ در اصل مجتہدانہ تھا، کسی مسئلہ کو آپ تقلیدی نگاہ سے نہ دیکھتے تھے بلکہ کتاب و سنت کی روشنی میں غور کرتے اور پھر حنفی فقہ اور دیگر مذاہب فقہ میں تحقیق کرتے، جب ہر طرح اسے ٹھیک و درست پاتے تو قبول کر لیتے نہ متروک قرار دیتے تھے، گویا ہر معاملے پر آپ ایک محقق کی حقیقت سے نظر ڈالتے تھے، کسی خاص مذہب کی جانب داری اور دیگر مذاہب سے عناد رکھنا آپ کی روش کے خلاف تھا کسی مسئلے کی تائید فرماتے تو دلائل کی بناء پر اور مخالفت کرتے تو بھی بربنائے دلیل، اس تائید و مخالفت میں کوئی عصبیت اور جانب داری کارفرما نہ ہوتی، بہت سے مسائل میں آپنے مسلک حنفی کی پیروی کی ہے اور بہت سے امور میں آپ نے دوسرے مذاہب کو ترجیح دی ہے اور دوسرے ائمہ کا مسلک اختیار کیا ہے، بہت مقالات پر آپ نے مذہب حنفی و مسلک اہل حدیث کو جمع کیا ہے،

جس مسلک کو اقرب الی السنۃ اور صحیح تر پایا اسے اختیار کیا ہے اپنے مسلک کی توضیح کرتے ہوئے ایک جگہ شاہ صاحب فرماتے ہیں :

"میں مذاہب اربعہ مشہورہ میں بقدر امکان جمع کرتا ہوں اور صوم و صلوۃ وضوء غسل و حج کے مسائل اس وضع پر واقع ہیں جسے تمام اہل مذاہب جانتے ہیں جب جمع و تطبیق غیر ممکن ہو جاتی ہے تو میں اس مذہب پر عمل کرتا ہوں جو دلیل کی بنا پر زیادہ قوی اور حدیث کی بنیاد پر صحیح ہے کیونکہ خدائے قدوس نے مجھے اس قدر علم عطا فرمایا ہے کہ میں ضعیف و قوی میں اچھی طرح فرق کر سکتا ہوں، اور فتوی دیتے وقت مستفتی کے حال کی رعایت بخوبی کر سکتا ہوں، ہر مقلد مذہب کو اس کے مسلک کے مطابق جواب دیتا ہوں، اللہ تعالی نے مجھے مذاہب مشہورہ کی معرفت عنایت فرمائی ہے،" انفاس العارفین میں تحریر فرماتے ہیں :" بیشتر امور میں مذہب حنفی کے مطابق عمل کرتا ہوں لیکن بعض امور کو حدیث اور وجدان کے ذریعہ پرکھ کر دیگر مذاہب کے مطابق سرانجام دیتا ہوں مثلاً قراۃ سورہ فاتحہ خلف الامام اور قرأۃ فاتحہ در جنازہ "۔

شاہ صاحب نہایت سادہ طبیعت اور منکسر المزاج تھے، ہر شخص سے نہایت محبت اور خندہ پیشانی سے ملتے تھے، خلوت و جلوت میں کبھی کسی کی برائی بیان نہ کرتے اور دشمن کے حق میں بھی دعائے خیر کرتے، مزاج میں نرمی و نفاست تھی لیکن ریا نمود اور ظاہری شان و شوکت سے پرہیز فرماتے تھے، نہایت بلند ہمت فراخ حوصلہ اور جفاکش تھے، مشکلات اور مصائب کے مواقع پر نہایت صبر و سکون سے قائم رہتے اور پایہ استقلال میں جنبش نہ آتی، اظہار حق کے سلسلے میں آپ کو مختلف طریقے سے ستایا گیا لیکن آپ کے استقلال اور استقامت میں کوئی کمی نہ آئی۔ آپ کے زمانے میں شہر دہلی فتنے اور خانہ جنگیوں کا مرکز بن گیا تھا، ایک مرتبہ بدامنی بہت بڑھ گئی تو دہلی کے شرفاء نے ہندو رسم کے مطابق "جوہر" کا ارادہ کر لیا تاکہ اپنی عزت و ناموس کی حفاظت کی خاطر سب آگ میں جل مریں اور حالات سے

نجات حاصل ہو لیکن شاہ صاحب نے کربلا کے واقعات یاد دلاکر صبر و عزیمت کی تلقین کی جس سے متاثر ہوکر دہلی کے باشندے اس قبیح ارادے سے باز رہے۔

شاہ صاحب کے آخری دور میں دہلی میں ایک متعصب اور غالی امیر نجف علی خاں کا تسلط ہوگیا تھا، یہ مغل دربار کا آخری امیر تھا اس نے بہت سے علماء کو دردناک سزائیں دیں، امیر الروایات میں تذکرہ ہے کہ نجف علی خاں نے شاہ ولی اللہ صاحب کے پہنچے اتروا کر ہاتھ بیکار کر دیئے تھے تاکہ وہ کوئی کتاب یا مضمون تحریر نہ کر سکیں۔

آپ کی عمر اکسٹھ سال سے زائد ہو چکی تھی، مرض الموت نے کچھ عرصے تک آپ کو علالت میں مبتلا رکھا اور ۲۹ محرم ۱۱۷۶ھ کو آسمان علم و اجتہاد کا یہ آفتاب دہلی میں ہمیشہ کے لئے غروب ہوگیا اور اپنے پیچھے بے شمار ستارے روشن کر گیا، آپ کی تاریخ وفات کا مصرع "او بود امام اعظم دیں" ہے۔

شاہ صاحب نے اپنے پیچھے چار یادگار بیٹے چھوڑے، شاہ عبد العزیز شاہ رفیع الدین، شاہ عبد القادر، اور شاہ عبد الغنی، ان میں ہر ایک آسمان علم و فضل کا روشن ستارہ اور درخشاں چاند ہے!

نواب صدیق حسن خاں قنوجی "اتحاف النبلاء" میں فرماتے ہیں "ہر یکے از ایشاں بے نظیر وقت و فرید دہر و وحید عصر در علم و عمل و عقل و فہم و قوت تقریر و فصاحت تحریر و تقوی و دیانت و امانت و مراتب ولایت بود و ہم چنیں اولاد اولاد ایں سلسلہ از طلائے نایاب است"۔

شاہ صاحب کے شاگردوں کا حلقہ بہت وسیع تھا، ملک کے اطراف سے صدہا طالب علم آتے اور آپ سے مستفید ہوتے تھے، حرمین شریفین سے بھی کئی حضرات آپ کے پاس علم و حکمت سیکھنے آئے تھے، آپ کے تلامذہ کی فہرست ملنا مشکل ہے لیکن چند ممتاز شاگردوں میں آپ کے چاروں صاحبزادوں کے علاوہ شاہ محمد عاشق پھلتی، شاہ نور اللہ، مولانا جمال الدین، شاہ امین کشمیری اور شاہ ابو سعید کے نام آتے

ہیں اگر یہ کہا جائے کہ عصر حاضر کے تمام علمائے ہند آپ کے معنوی شاگرد ہیں تو کسی طرح بے جا نہ ہوگا، ہندوستان کے اکثر مدارس میں حدیث شریف کی سند و اجازت کی روایت آپ سے کی جاتی ہے۔

ایک مصنف کی حیثیت سے شاہ صاحب کا درجہ نہایت بلند ہے، آپ نے مروّجہ قدیم طرز تحریر اور اسلوب نگارش کو وسعت بخشی اور لفظی قافیہ بندی اور بیجا ثقالت کی حد بندی سے آزاد کر دیا اور حکیمانہ خیالات اور علمی مضامین کو بطریق احسن سادہ، جامع انداز میں پیش کرنے کی خدمت انجام دی، زمانۂ قدیم میں سب سے پہلے علامہ ابن خلدون نے عربی نثر کو نامانوس اور پرشکوہ الفاظ کے طلسم سے آزاد کیا تھا، اور مقدمہ لکھ کر سادہ اور سلیس عربی نثر کا نمونہ پیش کیا تھا، ابن خلدون کے بعد شاہ صاحب ایک ایسے مصنف کی حیثیت سے سامنے آتے ہیں جنھوں نے باوجود عجمی اور ہندوستانی ہونے، عربی فصاحت و بلاغت کا بے نظیر نمونہ پیش کیا اور اپنی کتاب حجۃ اللہ البالغہ میں ابن خلدون کے اسلوب نگارش کو پیش کیا۔

مولانا ابوالحسن علی ندوی فرماتے ہیں "شاہ ولی اللہ پہلے ہندوستانی مصنف ہیں جن کی عربی تصانیف خصوصاً حجۃ اللہ البالغہ میں اہل زبان کی سی روانی و قدرت اور اہل عرب کی عربیت ہے اور وہ ان بے اعتدالیوں سے پاک ہیں جو عجمی علماء کی عربی تحریر میں پائی جاتی ہیں۔"

آپ کے اسلوب نگارش اور جداگانہ طرز تصنیف کے بارے میں مولانا مناظر احسن گیلانی اپنی کتاب "تذکرۂ شاہ ولی اللہ" میں فرماتے ہیں "عربی زبان میں شاہ صاحب نے جتنی کتابیں لکھی ہیں ان میں ایک خاص قسم کی انشا کی جو ان کا مخصوص اسلوب ہے پوری پابندی کی ہے، شاہ صاحب پہلے آدمی ہیں جنھوں نے اپنی عبارتوں میں جوامع الکلم النبی الخاتم صلی اللہ علیہ وسلم کے طرز گفتگو کی پیروی کی ہے۔ حتی الوسع وہ اس کی کوشش کرتے ہیں کہ اپنے مدعا و مقصد کا اظہار ان ہی لغات اور ان ہی محاورات سے کریں جو لسان نبوت اور زبان رسالت سے خاص

تعلق رکھتے ہیں؟

آپ کی تحریر میں ایجاز، وسعت نظر، سلاست بیان، قوت انشا، رفعت خیال و دقت نظر پوری طرح موجود ہے، اسی طرح آپ کی تقریر نہایت موثر ہوتی تھی، دینی مجالس اور علمی محفلوں میں آپ کی خوش بیانی اور لذت تقریر سامعین پر محویت کا عالم طاری کر دیتی تھی، آپ کی فصاحت و بلاغت اور قادر الکلامی کا اعتراف آپ کے عہد کے تمام علماء کو تھا۔

شاہ ولی اللہ ان چند ممتاز مصنفین میں سے ہیں جن کی تعداد مصنفین اسلام کی بے نظیر کثرت کے باوجود بہت کم ہے، دنیا کے کسی مذہب کی علمی تاریخ اتنا وسیع معمور اور قیمتی کتب خانہ نہیں پیش کر سکتی ہے جتنا اسلام نے پیش کیا ہے، لیکن اس موقع پر ہمارے سامنے عظمت کا معیار تصانیف کی کثرت، موضوع کا تنوع، کتابوں کی ضخامت، تصانیف کی مقبولیت، مضامین کا اشکال اور پیچیدگی، خیالات میں تعمق اور فہم یا تشریح مطالب میں موشگافی، متن کا اختصار اور مطالب کی تلخیص میں سے کوئی چیز نہیں ہے۔

یہ سب کمالات اپنی جگہ مسلّم ہیں اور یہ تمام علمی خدمات اپنے اپنے زمانے میں لائق احترام ہیں لیکن تجدید و امامت کا مقام اس سے بلند ہے، ہر مصنف امام وقت اور مجدّد فن نہیں ہوتا ہے۔ اس مقام کے لئے شرط ہے کہ مصنف نے کسی ایسے موضوع پر لکھا ہو جس سے اس وقت تک کا... علمی کتب خانہ خالی ہو، نئے علمی نظریات تازہ خیالات اور جدید تحقیقات پیش کی ہوں، اس کے یہاں جودت فکر ہو، ذہن کا اجتہاد ہو اور مضامین و مطالب میں اصلیت اور اولیت ہو، اگر تنہا یہی شرط ہے تو علامہ ابن خلدون ایسے مصنف کی بہترین مثال ہے لیکن اگر "فکر ارجمند" کے ساتھ "دل درد مند" اور عقل کے ساتھ عشق کا اجتماع ہو جائے اور مصنف کا قلم نغمہ زن کی انگلی کی طرح رباب دل کے تاروں کے ساتھ کھیلنے لگے تو وہ صرف مصنف نہیں رہتا ہے بلکہ ایک اخلاقی اور دینی مصلح بھی

بن جاتا ہے، امام غزالی کی احیاء العلوم اور تہافت الفلاسفہ میں یہ رنگ پایا جاتا ہے لیکن اگر علم واستدلال کے ساتھ کسی صحیح دینی تحریک ودعوت میں کسی اصلاحی جوش اور کسی صالح انقلاب کی خواہش شامل ہو جائے اور اس کی تحریروں اور تصنیفات میں سے کسی نئے دور کا آغاز اور کسی نئی تحریک کے ظہور کا سامان ہو تو وہ مجدد کہلانے کا مستحق ہوتا ہے، امام ابن تیمیہ اور شیخ احمد سرہندی مجدد الف ثانی اس کی روشن مثال ہیں۔ ہمارے نزدیک شاہ ولی اللہ.......
ان حضرات میں سے اکثر کمالات کے جامع ہیں، اسلام کے باکمال مصنفین کی جتنی مختصر فہرست بنائی جائے شاہ صاحب کے نام کے بغیر وہ فہرست نا مکمل رہے گی اور ترتیب ومراتب کے لحاظ سے آپ کا نام اتنا پیچھے نہیں رہے گا جتنا تاریخ کے لحاظ سے آپ کا زمانہ پیچھے ہے۔ شاہ صاحب نے خود ایک شعر فرمایا ہے۔

وانی وان کنت الاخیر زمانہ لآت بما لم تستطعہ الاوائل

خصوصیات تصانیف اسلامی مسائل میں عقل ونقل کی تطبیق اور ان کی حکیمانہ توجیہ وتشریح، بارہویں صدی کے عالم کے لئے بالکل نیا موضوع نہیں تھا، خود شاہ صاحب نے حجۃ اللہ البالغہ کے مقدمے میں امام غزالی، خطابی اور شیخ الاسلام عزالدین بن عبدالسلام کا نام لیا ہے جنھوں نے احکام شرعی کے حکم ومصالح بیان کئے ہیں لیکن یہ حقیقت ہے کہ ان بزرگوں نے جو کچھ لکھا ہے اسکی حیثیت اشارات ونکات سے زیادہ نہیں ہے اسلام کے پورے نظام شرعی کی حکیمانہ تشریح ہمیں شاہ صاحب سے پہلے نہیں ملتی ہے، اس اہتمام، وسعت اور جامعیت کے ساتھ اس موضوع پر ہمارے علم میں حجۃ اللہ البالغہ پہلی تصنیف... ہے اور پھر اس کے اکثر ابواب ومضامین بالکل نئے ہیں اور فلسفہ، علم کلام قرآن وحدیث تصوف اور ذاتی غور ومشاہدہ اور قوت استدلال کی آمیزش شاہ صاحب ہی کا حق ہے۔

اصول تفسیر پر کوئی چیز عام طور پر نہیں ملتی ہے، صرف چند اصول اور

قواعد تفاسیر کے مقدمے میں یا اپنا طرز تصنیف بیان کرنے کے لیے بعض مصنفین چند سطروں میں لکھدیتے ہیں، شاہ صاحب کی کتاب الفوز الکبیر فی اصول التفسیر بھی اگرچہ مختصر ہے لیکن پوری کتاب سراسر نکات وکلیات پر مشتمل ہے اور درحقیقت ایک جلیل القدر عالم کی ایک قیمتی اور نادر بیاض ہے جس کو فہم قرآن کی مشکلات کا عملی تجربہ ہے اور اپنے وجدان اور اصابت رائے پر اعتماد بھی ہے۔ اس موقع پر مناسب ہوگا اگر ہم شاہ صاحب کے ایک خصوصی امتیاز کی طرف بھی اشارہ کردیں جس میں شاہ صاحب نہ صرف اپنے زمانے میں بلکہ ہندوستان کی پوری اسلامی تاریخ میں منفرد ہیں، وہ خصوصیت شاہ صاحب کی عربیت اور عربی زبان میں ان کی قدرت تحریر ہے۔

ہمارے ملک میں عربی کا صحیح اور اعلیٰ ذوق بہت نایاب رہا ہے اگر جستجو کی جائے تو میر غلام علی آزاد بلگرامی صاحب سبحۃ المرجان سید مرتضیٰ زبیدی صاحب تاج العروس، شیخ احمد حسن شروانی صاحب نفحۃ الیمن جیسے چند مصنفین کو چھوڑ کر جن کی زندگی کا بڑا حصہ عرب فضلاء کی صحبت اور عرب ممالک میں گزرا ہے، ایسے مصنفین کا ملنا مشکل ہے جن کی عربی تحریر ادبی سقم سے پاک اور عربی ذوق کے مطابق سلیس اور رواں ہو۔

ہمارے یہاں کے نصاب درس کی مخصوص ساخت اور ہندوستان میں عربی نظم کے نمونوں کی زیادتی اور خوبی کی وجہ سے ہندی علماء کی نظم ان کی عربی نثر سے کہیں بہتر ہے۔

شاہ ولی اللہ ..... پہلے ہندوستانی مصنف ہیں جن کی عربی تصانیف بالخصوص حجۃ اللہ البالغہ میں، اہل زبان کی سی روانی اور قدرت اور ادبار عرب کی سی عربیت ہے اور ان تمام بے اعتدالیوں سے پاک ہے جو عجمی علما کی عربی تحریر میں پائی جاتی ہیں۔

یہ ایک تاریخی حقیقت ہے کہ ابن خلدون کے مقدمے کے بعد ہمیں اگر کوئی

تصنیف دین و حکمت کے علوم پر مشتمل ملتی ہے تو اس طویل مدت میں صرف اسی ہندوستانی عالم کی شاہکار تصنیف "حجۃ اللہ البالغہ" ہے۔ حدیث و فقہ کے مضامین کو سلیس عربی زبان میں ادا کر دینا ایک عالم کے لئے بڑا کمال نہیں ہے لیکن حجۃ اللہ البالغہ کا مبحث ثالث جس میں ارتفاقات یعنی تدابیر نافعہ کے ابواب ہیں، اسی طرح دوسرے مباحث جن کے لئے شاہ صاحب کے سامنے کوئی دوسرا نمونہ نہیں تھا، صاحب تصنیف کی عظمت اور عبقریت کی دلیل ہیں۔

شاہ صاحب کی تصانیف بے شمار ہیں، بعض مورخین دو سو[۱] سے زائد بیان کرتے ہیں، مصنف حیات ولی نے ان کی تعداد اکیاون[۱] بتائی ہے۔ ہم یہاں صرف ان کتابوں کا ذکر کریں گے جو طبع ہو کر مشرق سے مغرب تک مشہور ہو چکی ہیں۔

۱۔ **فتح الرحمٰن فی ترجمۃ القرآن:** یہ قرآن مجید کا فارسی ترجمہ ہے اور تاریخ اسلام میں سب سے پہلا اور بہترین ترجمہ ہے اور آج تک اس کا مقابل کوئی ترجمہ نہیں ہو سکا ہے، اس کی خصوصیات پر شاہ صاحب نے خود مقدمہ فتح القرآن میں روشنی ڈالی ہے، ترجمے کے ساتھ جا بجا فوائد بھی ہیں جو نہایت مختصر ہیں لیکن جامعیت اور مشکلات کی گرہ کشائی میں بے مثل ہیں، یہ ترجمہ ہندوستان میں متعدد بار شائع ہو چکا ہے اور بڑا مقبول ہے۔

۲۔ **الفوز الکبیر فی اصول التفسیر:** فارسی زبان میں اصول تفسیر پر مختصر اور جامع رسالہ ہے اس میں شاہ صاحب نے قرآن مجید کے علوم خمسہ، تاویل حروف مقطعات، انبیاء کے واقعات وقصص کے اسرار اور ناسخ و منسوخ کے اصول پر نہایت مفید اور بصیرت افروز مقالات لکھے ہیں۔ اس رسالہ کے اردو اور عربی زبان میں ترجمے شائع ہو چکے ہیں۔

۳۔ **فتح الخبیر الابد من حفظہ فی علم التفسیر:** یہ عربی زبان میں آیات قرآنی کی تمام ماثورہ تفاسیر کا جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام سے منقول

۱۔ یہ ... کی نظر ہے ۔۔۔ مدیر

ایں ایک مختصر اور جامع نمونہ ہے۔ اس میں شرح غریب القرآن اور اسباب نزول آیات پر بھی روشنی ڈالی گئی ہے۔ یہ کتاب الفوز الکبیر کے ساتھ طبع ہو چکی ہے۔

۴۔ تاویل الاحادیث فی رموز قصص الانبیاء: انبیاء علیہم السلام کے مکذّبین و منکرین پر جو عذاب آئے اور رسولوں کے ذریعے جن معجزات کا ظہور ہوا، کتاب میں ان کو فطرت کے مطابق ثابت کیا ہے اور بتایا ہے کہ وہ مخفی اسباب مادیہ کے باعث ظہور میں آئے ہیں۔ ان معجزات کا خارق عادت ہونا محض ہماری کوتاہ نظری کی بناء پر ہے۔ یہ کتاب عربی زبان میں ہے اور اردو ترجمہ کے ساتھ شائع ہو چکی ہے۔

۵۔ المسوّی من احادیث الموطّا: عربی زبان میں موطا امام مالک کی شرح ہے، اس میں آپ نے احادیث کو اپنے مذاق کے موافق نئی ترتیب سے مدوّن کیا ہے اور.... شرح میں وہ اسلوب اختیار کیا ہے جو طالب علم کے لئے سہل اور دلنشین ہو۔ حدیث سے مستنبط مسائل اور امام مالک پر دیگر ائمہ کے مناسب تعقّبات بھی نہایت لطیف اشاروں میں بیان کئے ہیں یہ کتاب گویا آپ کے اختیار کردہ طریقۂ درس حدیث کا نمونہ ہے ہندوستان میں المصفّٰی کے ساتھ طبع ہو چکی ہے، مکہ معظمہ سے بھی شائع ہوئی ہے۔

۶۔ المصفّٰی شرح موطّا: موطا امام مالک کی فارسی شرح ہے، اس میں آپ نے احادیث اور آثار کو الگ الگ کر دیا ہے اور اقوال امام مالک کو مناسب طریقے سے بیان کیا ہے، دیگر فقہاء کے اقوال بھی نقل کئے ہیں۔ اور احادیث پر مجتہدانہ طریق سے بحث کی ہے۔

۷۔ شرح تراجم ابواب بخاری: اس رسالے میں آپ نے امام بخاری کے قائم کردہ عنوانات ابواب کی تشریح اور توجیہہ اس طرح ..... بیان کی ہے کہ ان کے ذیل میں دی ہوئی احادیث سے ابواب کی مناسبت صحیح طور پر سمجھ میں آجاتی ہے اور کوئی اغلاق باقی نہیں رہتا ہے، یہ رسالہ عربی زبان میں ہے

اور دائرۃ المعارف حیدر آباد سے شائع ہو چکا ہے۔ پاکستان میں صحیح بخاری کے ساتھ یہ رسالہ شائع ہوا ہے۔

۸۔ حجۃ اللہ البالغہ: یہ کتاب بجا طور پر آپ کا تصنیفی شاہکار کہی جا سکتی ہے، مولانا سید ابوالحسن علی صاحب ندوی اس کے متعلق فرماتے ہیں "کہ شاہ صاحب کی مایۂ ناز تصنیف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ان معجزات میں سے ہے جو آنحضرت کی وفات کے بعد آپ کے امتیوں کے ہاتھ پر ظاہر ہوئے ہیں اور جن سے اپنے وقت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اعجاز نمایاں اور اللہ تعالیٰ کی حجت تمام ہوئی ہے" یہ کتاب دراصل اسی تعریف کے لائق ہے، اس میں شاہ صاحب نے تعلیمات اسلام کو فطرت کے مطابق اور احکام دینیہ کو عدل پر مبنی قرار دیا ہے۔ ہر حکم الٰہی اور امر شریعت کے اسرار و مصالح نہایت بلیغ اور مدلل انداز میں .... بیان کئے ہیں جس سے ایک طرف تو متشککین اور دین میں تردد رکھنے والے حضرات کے شکوک و شبہات کا ازالہ ہو جاتا ہے اور دوسری جانب معترضین کے احکام اسلام پر اعتراضات کا منہ توڑ جواب مل جاتا ہے، شاہ صاحب کو یقین تھا کہ کچھ عرصہ بعد عقلیت پرستی کا دور آنے والا ہے جس میں احکام شریعت کے متعلق اوہام و شکوک کی گرم بازاری ہوگی، اس خطرہ کو آپ نے بہت پہلے محسوس کر لیا تھا اور اس کے سد باب میں یہ بے نظیر کتاب لکھی۔ اس کتاب میں شاہ صاحب نے مابعد الطبیعی مسائل سے ابتدا کی ہے اور فلسفۂ اسلام کو ایک مرتب شکل میں پیش کرنے کی کوشش کی ہے۔ قدرت کے قانون مکافات کو حکمت کے انداز پر بیان کیا ہے۔ اس کے بعد ارتفاقات یعنی تدابیر نافعہ کے زیر عنوان اقتصادیات اور سیاسیات کے مسائل پر بحث کی ہے۔ پھر اخلاقیات کا موضوع اٹھایا ہے اور انسانی سعادت پر بحث کی ہے اس کے بعد نظام شریعت کے عقائد و ارکان پر تبصرہ کرتے ہوئے ان کے اسرار و حکم

بیان فرمائے ہیں اور معاصی اور ان کے اسباب و علل پر تفصیلی بحث کی ہے۔ اس کے بعد تاریخ مذاہب عالم پر تبصرہ کیا ہے اور تشریع اور قانون سازی کے بارے میں نہایت مفید نکات بیان کئے ہیں۔ آخر میں آپ نے حدیث سے استنباط کا صحیح طریقہ بتایا ہے اور فقہ سے متعلق بیش بہا معلومات بہم پہونچائی ہیں، دوسری جلد میں آپ نے فقہی طرز پر ابواب قائم کرکے شریعت کے جملہ احکام پر مفصّل تبصرہ کیا ہے اور ہر حکم کی علت غائی، اس کی حکمت اور فوائد و مصالح بیان کئے ہیں جس کی بنا پر کتاب کا پڑھنے والا ان احکام دینیہ پر علی وجہ البصیرت ایمان لاتا ہے اور اس کے تمام شکوک و شبہات زائل ہو جاتے ہیں۔

نواب صدیق حسن خاں قنوجی "اتحاف النبلاء" میں تحریر فرماتے ہیں:

"این کتاب اگرچہ در علم حدیث نیست، امّا شرح احادیث بسیار درساں کردہ و حکم و اسرار آں بیاں نمودہ تا آنکہ در فن خود غیر مسبوق علیہ واقع شدہ، و مثل آں دریں دوازدہ صد سال ہجری، ہیچ یکے از علمائے عرب و عجم تصنیفے موجود نیامدہ" یہ کتاب متعدد بار ہندوستان اور مصر سے شائع ہو چکی ہے، اس کے اردو ترجمے بھی چھپ چکے ہیں۔

۹۔ البدور البازغہ: اس دقیق کتاب میں فلسفہ و تصوف کے حقائق و معارف بیان کئے ہیں، بعض ابواب "حجۃ اللہ البالغہ" کے مضامین کا خلاصہ ہیں، یہ کتاب عربی زبان میں ہے اور چھپ چکی ہے۔

۱۰۔ ازالۃ الخفاء عن خلافۃ الخلفاء: حجۃ اللہ البالغہ کے بعد شاہ صاحب کی یہ دوسری معرکۃ الآراء تصنیف ہے، اس میں شاہ صاحب نے خلفائے راشدین کی خلافت قرآن مجید، احادیث، تفسیر اور تاریخ سے ثابت کی ہے اور شیعہ و سنی کے باہمی اختلافات کو نہایت عدل و انصاف سے حل کیا ہے جس سے جانبین کی غلط فہمیاں اور عصبیتیں دور ہو جاتی ہیں۔ خلافت راشدہ کے ثبوت کے ساتھ ساتھ اس میں سیرت، تاریخ اور سیاست

وطلافت کے بارے میں دیگر بیش بہا نکات بھی بیان فرماتے ہیں، مثلاً اسلام میں صحابہ کرام کا درجہ و مقام، ان کے حقوق و فضائل، خلافت خاصہ کی تعریف، اس کے اوصاف اور نبی، خلیفہ، محدث اور صدیق کی تعریف، حضرت عمر فاروق کے شاندار کارنامے اور قابل قدر دینی خدمات، تاریخ اسلام کے مختلف ادوار اور ان پر ہر پہلو سے تبصرہ، اسلام کا تمدنی اور عمرانی نظام اور اصول سیاست وغیرہ پر سیر حاصل بحثیں۔ مولانا عبدالحئی فرنگی محلی فرماتے ہیں: "اس موضوع پر پورے اسلامی لٹریچر میں ایسی کوئی کتاب موجود نہیں ہے" یہ کتاب فارسی زبان میں ہے اور شائع ہو چکی ہے۔

۱۱۔ تفہیمات الٰہیہ: یہ کتاب بقول مولانا منظور نعمانی "ولی اللّٰہی کشکول" ہے، اس میں زیادہ تر تصوف و سلوک سے متعلق مقالات ہیں اور علوم شریعت کے بارے میں بھی مضامین ملتے ہیں، بعض مقامات پر معاشرے کے ہر طبقے کے افراد کو مخاطب کر کے اصلاح پر ابھارا ہے، کہیں پر ماورا الطبیعی فلسفے سے متعلق باتیں کہی ہیں، کتاب کا کچھ حصہ عربی میں اور کچھ فارسی میں ہے۔ پوری کتاب دو جلدوں میں ہے اور چھپ چکی ہے۔

۱۲۔ عربی زبان میں آپ کے سوز و گداز سے معمور نعتیہ قصائد کا ایک مجموعہ دیوان "اطیب النغم" ہے اس مجموعے کو شاہ عبدالعزیز صاحب نے مرتب کیا ہے۔

۱۳۔ الخیر الکثیر: تصوف کے اسرار و حقائق پر مشتمل عربی زبان میں تصنیف ہے، چھپ چکی ہے، اردو ترجمہ بھی شائع ہوا ہے۔

۱۴۔ فیوض الحرمین: قیام حرمین کے دوران فیوض و برکات کا تذکرہ ہے۔ عربی زبان میں ہے اردو ترجمہ کے ساتھ چھپ چکی ہے۔

۱۵۔ الانصاف فی بیان اسباب الاختلاف: احکام شریعت کے متعلق صحابہ، تابعین، ائمہ مجتہدین کے اختلافات کے اسباب کا تذکرہ ہے، ہر گروہ کی افراط و تفریط پر تنقید کی ہے، عربی زبان میں ہے مصر سے بھی شائع ہوئی

اور یہاں ہندوستان میں اردو ترجمہ کے ساتھ چھپ چکی ہے۔

۱۶۔ عقد الجید فی احکام الاجتہاد و التقلید: عربی زبان میں آپ نے اجتہاد اور تقلید کے مسئلے پر نہایت محققانہ بحث کی ہے، اردو ترجمہ کے ساتھ شائع ہوئی ہے۔

۱۷۔ انفاس العارفین: فارسی زبان میں شاہ صاحب نے اپنے بزرگوں کے حالات درج کئے ہیں۔

۱۸۔ البلاغ المبین یا تحفۃ الموحدین: دعوت توحید اور رد شرک میں رسالہ ہے فارسی زبان میں یہ رسالہ لکھا تھا، اردو ترجمہ کے ساتھ شائع ہو چکا ہے۔

۱۹۔ القول الجمیل: تصوف کے اذکار و وظائف اور چاروں سلاسل کا تذکرہ ہے۔ کتاب عربی میں ہے، اردو ترجمہ کے ساتھ شائع ہو چکی ہے۔

۲۰۔ قرۃ العینین فی تفضیل الشیخین: تفضیل شیخین کے متعلق فارسی زبان میں بہت عمدہ رسالہ ہے، چھپ چکا ہے۔

۲۱۔ سرور المحزون فی ترجمۃ نور العیون: ابن سید الناس نے سیرت نبویہ پر ایک ضخیم کتاب "عیون الاثر فی فنون المغازی والشمائل والسیر" لکھی تھی پھر اس کا خلاصہ "نور العیون فی سیر الامین المامون" لکھا تھا، شاہ صاحب نے بعض بزرگوں کے اصرار پر فارسی زبان میں سرور المحزون کے نام سے .... اس کا ترجمہ کیا، کافی دنوں پہلے کانپور اور حیدرآباد سے چھپ چکا ہے۔

۲۲۔ چہل حدیث: اسلام کے بنیادی اصول پر احادیث جمع کی ہیں، اردو ترجمہ کے ساتھ کئی بار چھپ چکی ہیں، اس کے علاوہ مکتوبات بھی ہیں۔

مسعود انور علوی کاکوروی

حضرت مولانا مفتی عنایت احمد کاکورویؒ

نام و نسب: خان بہادر مولانا حافظ مفتی عنایت احمد ابن منشی محمد بخش بن منشی غلام محمد بن منشی لطف اللہ نسلاً قریشی تھے۔ آپ کے اجداد میں امیر حسام نامی ایک بزرگ بغداد سے ترک وطن کرکے ہندوستان آئے اور قصبہ دیوہ ضلع بارہ بنکی کے ایک محلہ میں قیام کیا جو ان کے قیام کی وجہ سے حجازی محلہ کہا جانے لگا، یہ محلہ بعد میں حجاجی محلہ ہوگیا۔ مفتی صاحب کے والد منشی محمد بخش صاحب کا ننہیال اودھ کا مشہور و مردم خیز قصبہ کاکوری ضلع لکھنؤ تھا۔ چنانچہ والد ماجد اور عم مکرم شیخ عبدالحسیب صاحب نے معہ اپنے قریبی اعزہ کے ننہیال میں سکونت اختیار کی۔ اس وقت سے یہ لوگ کاکوروی کہے جانے لگے۔ حضرت مفتی صاحب کی اولاد آج بھی کاکوری میں موجود ہے۔

پیدائش: مفتی صاحب ۹ رشوال ۱۲۲۸ھ / ۱۸۱۳ء کو اپنے آبائی وطن دیوہ میں پیدا ہوئے[1] صاحب نزہۃ الخواطر رقمطراز ہیں: "الشیخ العالم الکبیر المفتی عنایت احمد بن محمد بخش بن غلام محمد بن لطف اللہ الدیوی ثم الکاکوروی احد العلماء المشہورین، ولد بدیوہ لتسع خلون من شوال سنۃ ثمان وعشرین ومائتین والف[2]"

(شیخ عالم کبیر مفتی عنایت احمد بن ..... ایک مشہور عالم تھے۔ ۹ رشوال

۱۲۲۸ھ کو دیوہ میں پیدا ہوئے،

تعلیم (کاکوری، رامپور، دہلی، علی گڑھ) مفتی صاحب نے ابتدائی تعلیم خانقاہ کاظمیہ کاکوری میں پائی پھر وسافر الی رامپور فی الثالث عشر من سنہ (۱۳ برس کی عمر میں ۱۲۴۱ھ/۱۸۲۵ء میں رامپور گئے) رامپور میں مولانا سید محمد صاحب بریلوی سے صرف و نحو کی تحصیل کی اس کے بعد مولانا حیدر علی ٹونکی اور مولانا نورالاسلام صاحبان سے دوسری ..... کتب درسیہ پڑھیں۔ رامپور میں درسی کتابیں پڑھ چکنے کے بعد دہلی گئے جہاں حضرت شاہ محمد اسحٰق محدث دہلوی مہاجر مکی (م ۱۲۶۲ھ/۱۸۴۵ء) مسند درس حدیث پر متمکن تھے۔ مفتی صاحب نے ایک عرصہ تک ان کے زانوئے تلمذ تہ کیا اور سبقاً سبقاً حدیث شریف کی کتابیں پڑھیں[۳]۔ فراغت کے بعد شاہ صاحب موصوف نے سند حدیث بھی عطا فرمائی۔ مفتی صاحب دہلی سے علی گڑھ آئے جہاں حضرت شاہ عبدالعزیز و شاہ رفیع الدین صاحبان کے شاگرد مولانا بزرگ علی مارہروی متوفی ۱۲۶۲ھ/۱۸۴۵ء سے جو مدرسہ جامع مسجد علی گڑھ میں درس دیتے تھے تمام معقولی و منقولی کتابیں پڑھ کر فراغت حاصل کی۔

ابھی مفتی صاحب علی گڑھ ہی میں تھے کہ استاد گرامی کی وفات ہو گئی۔ چنانچہ ان کی جگہ آپ اسی مدرسہ میں مدرس ہو گئے۔ اس طرح مفتی صاحب کی تدریسی زندگی کا مکمل طور پر آغاز ہو گیا۔ مفتی صاحب پورے ایک سال مسند تدریس پر متمکن رہے[۴]۔ اس کے بعد علی گڑھ ہی میں مفتی و منصف کے عہدہ پر تقرر ہو گیا۔

یہ وہی زمانہ تھا جس میں مفتی صاحب کے روبرو استاذ العلماء مولانا لطف اللہ صاحب علیگڑھی متوفی ۱۳۳۴ھ/۱۹۱۵ء اور مولانا سید حسین شاہ بخاری جیسے نامور شاگردوں نے زانوئے شاگردی تہ کیا تھا۔ مفتی صاحب ملازمت کے ساتھ ہی تدریس و تصنیف کے کام میں بھی برابر مشغول رہتے۔ علم الفرائض، و ملخصات الحساب وغیرہ قیام علی گڑھ کے زمانے کی کاوشات ہیں، علم ریاضی و ادب میں خاص کمال حاصل تھا۔ اللہ تعالیٰ نے آپ کو افہام و تفہیم کا وہ جوہر

عطا فرمایا تھا کہ دقیق سے دقیق مسئلہ بھی عام طالب علم کے ذہن میں نقش کا لحجر ہو جاتا تھا۔ تدریسی کمال کی بابت مولانا سید حسین شاہ صاحب بخاری فرماتے تھے:

"مفتی صاحب مجھ کو ہدایہ اجلاس پر پڑھاتے ہیں
حاضر رہتا جب دوران مقدمہ میں فرصت ملتی اشارہ
ہوتا۔ میں پڑھنا شروع کر دیتا۔ اسی اثنا میں پھر کام میں
مصروف ہو جاتے۔ باوجود اس کے ایسا پڑھایا کہ ساری
عمر اس کی یاد رہی"

قیام بریلی: مفتی صاحب علی گڑھ میں عہدہ منصفی و قضا پر دو سال اور مفتی کے عہدہ پر تین سال رہے وہاں سے بحیثیت صدر امین آپ کا بریلی تبادلہ ہو گیا۔ مولانا لطف اللہ صاحب بھی جن کی تعلیم مکمل نہ ہو پائی تھی بریلی ساتھ گئے، وہاں جلد کتب درسیہ ختم کیں۔ اختتام درس کے بعد استاد گرامی نے شاگرد رشید کو اپنے ہی اجلاس کا سررشتہ دار مقرر کیا تھا یہاں بھی درس و تدریس اور تصنیف و تالیف کا مشغلہ جاری رہا۔ بریلی کے قیام کی مدت تقریباً چار سال ہے۔ یہاں کے مشاہیر نے آپ کے آگے زانوئے تلمذ تہ کیا جن میں قاضی عبدالجمیل صاحب قاضی شہر، مولوی فدا حسین صاحب منصف بریلی اور نواب عبدالعزیز خان نبیرۂ حافظ الملک نواب حافظ رحمت خاں وغیرہ قابل ذکر ہیں۔ بریلی میں اس وقت مولوی رضی الدین خاں کاکوروی ابن مولوی علیم الدین خاں ابن قاضی القضاۃ مولانا نجم الدین علی خاں ثاقب صدر الصدور تھے متوفی ۱۲۷۴ھ مفتی صاحب ۱۲۷۳ھ ۱۸۵۶ء میں آگرہ کے صدر الصدور مقرر ہوئے۔ تقرری ۱۸۵۷ء کا حکم نامہ بھی آ گیا مگر اسی اثنا میں غدر کا ہنگامہ شروع ہو گیا۔ اور آپ آگرہ نہ جا سکے۔ بریلی کے دوران قیام میں آپ نے نسمان الفردوس، محاسن العمل فضائل علم و علمائے دین اور ہدایات الاضاحی وغیرہ تصنیف فرمائیں۔

غدر ۱۸۵۷ء اور مفتی صاحب کا اسیر ہونا: بریلی دروہیلکھنڈ) میں بھی دیگر مقامات کی طرح انگریزی حکومت کے خلاف علم جہاد بلند کیا۔ جس کے سرکردہ

نواب خاں بہادر خاں تھے۔ جہاد کی موافقت میں فتوے دیئے گئے۔ نواب موصوف کی حکومت کی مالی امداد کے لیے مفتی صاحب نے بھی فتویٰ دیا۔ جب غدر کا ہنگامہ فرو ہوا اور انگریزوں کا تسلط قائم ہوا تو کاغذات میں مفتی صاحب کا فتویٰ برآمد ہوا اور اس جرم میں انھیں بھی بغاوت کا الزام لگا کر حبس بعبور دریائے شور کی سزا ہوئی وہ مفتی صاحب گرفتار کر کے جزیرۂ انڈمان بھیج دیئے گئے۔ انڈمان میں ان کے ساتھ اور بھی مجاہد علمائے ربانیین تھے جن میں مفتی مظہر کریم دریابادی، مولوی ایوب خلیل کیفی، مولوی جعفر علی تھانیسری وغیرہ تھے۔ بعد میں علامہ فضل حق خیرآبادی بھی اسیر فرنگ ہوکر وہیں بند ہوئے۔

ان علمائے کرام نے اس بدنام اور ویران وغیر آباد جزیرہ کو علم و دانش کا خطہ بنا دیا تھا اور باوجود مصیبت قید اور غریب الوطنی کے خدمت علم میں ہمہ تن مصروف تھے۔ مولوی عبدالشاہد خاں صاحب شروانی رقمطراز ہیں:

"علامہ (فضل حق) جزیرۂ انڈمان پہنچے۔ مفتی عنایت احمد کاکوروی صدر امین بریلی وکول، مفتی مظہر کریم دریابادی اور دوسرے مجاہد علماء وہاں پہلے پہنچ چکے تھے ان علماء کی برکت سے یہ بدنام جزیرہ، دارالعلوم بن گیا۔ ان حضرات نے تصنیف و تالیف کا سلسلہ وہاں بھی قائم رکھا، خرابیٔ آب و ہوا، تکالیف شاقہ اور وجدانی احبا و اعزہ کے باوجود علمی مشاغل جاری رہے۔ مفتی صاحب نے علم الصیغہ جیسی صرف کی مفید کتاب جو آج تک داخل نصاب ہے وہیں لکھی۔ سرکاری ڈاکٹر حکیم امیر خاں کی فرمائش سے تواریخ حبیب الٰہ ۱۲۷۵ھ بھی تالیف کی (یہی تاریخی نام ہے)

ان دونوں کتابوں کے دیکھنے سے پتہ چلتا ہے کہ ان حضرات کے سینے، علم کے سفینے بن گئے تھے تاریخی یادداشت، ترتیب واقعات قواعد فنون، ضوابط علوم سبھی حیرت انگیز کرشمے دکھا رہے ہیں۔ ایک انگریز کی فرمائش پر تقویم البلدان کا ترجمہ کیا جو دو برس میں ختم ہوا اور وہی رہائی کا سبب بنا۔"

مفتی صاحب نے تصنیف و تالیف کا مشغلہ جاری رکھا باوجود اس کے کہ وہاں

نہ تو کوئی کتاب تھی اور نہ کوئی لغت محض اپنی قوت حافظہ سے مختلف موضوعات پر گراں مایہ تصنیفات کیں جن کا بیان تصنیفات کے سلسلہ میں آئے گا۔

تقویم البلدان کے ترجمہ کے سلسلے میں خود فرماتے تھے کہ "ایک روز ہم چند لوگ (علماء) بیٹھے ہوئے تھے کہ انگریز حاکم آیا اور تقویم البلدان کے اردو ترجمہ کی فرمائش کی مگر ہر ایک نے بغیر کسی لغت کی موجودگی کے اس کے ترجمہ سے معذوری ظاہر کی۔ میں نے بسم اللہ پڑھ کر اس کو لے لیا اور ترجمہ شروع کیا۔ جو بحمد اللہ دو سال میں مکمل ہوا۔ پوری کتاب میں مجھے صرف دو الفاظ ایسے ملے جن کے معانی مجھے نہ معلوم تھے۔ چنانچہ ایک کے معنی میں نے سیاق و سباق دیکھ کر لکھ دیئے۔ یہاں (ہندوستان) آکر جب لغت میں تلاش کئے تو بحمد اللہ پہلے لفظ کے معنی تقریباً وہی تھے اور دوسرا لفظ مجھے مل ہی نہ سکا۔"

صاحب نزہۃ الخواطر اس کی تائید میں فرماتے ہیں۔

"ان حاکم الجزیرۃ کان یحب ان ینقل تقویم البلدان من العربیۃ الی الھندیۃ لیسھل علیہ نقلہ الی اللغۃ الانکلیزیۃ وکان عرض ذلک الکتاب علی بعض العلماء المتقنین بتلک الجزیرۃ للترجمۃ فلم یقبل ذلک احد منھم فعرض علی المفتی عنایت احمد فقبلہ وترجم ذلک الکتاب بالھندیۃ فاستحسنھا حاکم الجزیرۃ وسعی لہ فاطلق من الاسر فدخل الھند لله

(حاکم جزیرہ چاہتا تھا کہ تقویم البلدان کا عربی سے اردو میں ترجمہ ہو جائے تاکہ اس کے لئے انگریزی میں ترجمہ کرنا آسان ہو جائے چنانچہ ترجمہ کے واسطے اس کتاب کو جزیرہ میں موجود کچھ فاضل علماء کو دیا لیکن کسی نے بھی اس کو قبول نہ کیا۔ پھر اس نے مفتی عنایت احمد صاحب کو دیا جنھوں نے اس کتاب کو (بخوشی) لے کر اردو میں ترجمہ کر ڈالا۔ حاکم نے اس ترجمہ کو بہت پسند کیا اس کی رہائی کے لئے سفارش (وکوشش) کی پھر وہ قید سے رہا ہو کر ہندوستان آئے)

غرضکہ انگریز حاکم اس ترجمہ سے بہت خوش اور مفتی صاحب قبلہ کی ذہانت قوت حافظہ سے بہت متاثر ہوا چنانچہ اس نے رہائی کی کوششیں شروع کیں اور

بالآخر ۱۲۷۷ھ/۱۸۶۰ء میں آپ رہائی پاکر کاکوری آئے [۵۲]

شاگرد رشید مولانا لطف اللہ علیگڈھی کاکوری پہنچے اور شفیق استاد کی خدمت میں حاضر ہوکر تاریخ پیش کی [۵۳]

چوں بفضل خالق ارض وسما　　　　اوستادم شد ز قید غم رہا
بہر تاریخ خلاص آں جناب　　　　بر نوشتم اِنَّ اُسْتَاذِی نجا

۱۲۷۷ھ

علامہ فضل حق خیرآبادی (متوفی ۱۲۷۸ھ/۱۸۶۱ء جزیرہ انڈمان) کی دونوں تصانیف الثورۃ الہندیہ اور قصائد فتنۃ الہند حضرت مفتی صاحب کے ہی ذریعہ علامہ کے خلف الصدق مولانا عبدالحق خیرآبادی (م ۱۳۱۶ھ/۱۸۹۹ء) تک پہنچی تھیں [۵۴]

مستقل قیام کانپور میں فرمایا۔ "مدرسہ فیض عام" کی بنیاد ڈالی، خود درس دیا پچیس ۲۵ یا تیس ۳۰ روپیہ ماہوار تنخواہ لیتے تھے مسلمان تجار کانپور مدرسہ کے کفیل تھے ان میں حافظ برخوردار زیادہ نامور تھے اسی مدرسہ کا فیض بالآخر ندوۃ العلماء کی شکل میں نمایاں ہوا [۵۵]

سفر حج اور شہادت: دو سال کانپور میں قیام کے بعد ۱۲۷۹ھ/۱۸۶۲ء میں سفر حج کا ارادہ فرمایا۔ تو مولانا سید حسین شاہ بخاری کو مدرس اول اور مولانا لطف اللہ علیگڈھی کو مدرس ثانی مقرر فرمایا۔ کاکوری آئے اور اپنی تمام اولاد کو حضرت مولانا شاہ تقی علی قلندر (۱۲۱۳/۱۷۹۸ء–۱۲۹۰/۱۸۷۴ء) خانقاہ کاظمیہ کاکوری کا مرید کرایا اور کہا انشاء اللہ واپسی پر میں بھی حضرت سے بیعت ہوجاؤں گا۔ آپ نے اسی وقت کشف صحیح سے فرمایا کہ واپسی تو ہوچکی۔ مفتی صاحب اہل وعیال سے رخصت ہوکر روانہ ہوئے۔ جب جدہ کے قریب پہنچے تو جہاز پہاڑ سے ٹکرا کر ٹکڑے ٹکڑے ہوگیا۔ مفتی صاحب نے بھی بحالت نماز احرام باندھے ہوئے ۱۷ ارشوال ۱۲۷۹ھ/۱۸۶۲ء کو بعمر ۵۲ سال غرق ہوکر جام شہادت نوش فرمایا۔ [۵۶]

تلامذہ: مفتی صاحب کے شاگرد بہت ہوئے اور سب علم وفضل میں مشہور

ہوئے۔ صاحب تذکرہ مشاہیر کاکوری نے مندرج ذیل مخصوص تلامذہ کے اسماء تحریر فرمائے ہیں:

(۱) مولانا سید حسین شاہ بخاری (۲) مولوی سید امیر الدین احمد بخاری (۳) استاذ العلماء مولانا مفتی محمد لطف اللہ علیگڈھی (۴) مولوی حکیم حافظ عزیز الدین عباسی (۵) مولوی حافظ نواب عبدالعزیز خاں (۶) منشی مقصود احمد صاحب نطق ابن منشی ولایت احمد صاحب و برادر زادۂ حضرت مفتی صاحبؒ (۷) مولوی حکیم حبیب علی صاحب علوی کاکوروی[۱]

تصانیف: مفتی صاحب نے باوجودیکہ درس و تدریس میں برابر مشغول رہے بکثرت تصنیفات و تالیفات فرمائی ہیں۔ تصنیفات زیادہ تر اردو میں ہیں جن کی زبان بڑی صاف و بامحاورہ ہے۔ "اردو میں بہت سے مفید عام رسالے جن کے نام عموماً بے تکلف تاریخی ہیں عام مولویوں کی روش کے خلاف تحریر فرمائے۔ ان رسالوں کی زبان صاف اور بامحاورہ ہے مضامین علمی اور اخلاقی ہیں۔ اس زمانہ کی مقبول عام روش مناظرہ سے بچ کر پیرایہ بیان ایسا اختیار کیا ہے جو دل نشیں ہے، دل پذیر ہے ہنگامہ آرائی سے پاک ہے۔ خلاصہ یہ کہ مصری کی ڈلیاں بھڑوں کے چھتے میں نہیں رکھی ہیں"[۲]

آپ کی تمام تصنیفات آپ کے علم و فضل کی ببانگ دہل گواہی دے رہی ہیں۔ سب سے خاص بات جو آپ کی تصانیف کے ساتھ ہے وہ یہ کہ آج تک ان میں سے کسی کتاب پر کسی نے کبھی اعتراضی حیثیت سے قلم نہ اٹھایا۔

علم الفرائض: یہ پہلا رسالہ ہے جو مفتی صاحب نے ۱۲۶۳ھ میں تحریر فرمایا۔ یہ رسالہ طبع ہو چکا ہے۔

ملخصات الحساب: فن ریاضی سے متعلق یہ مفید رسالہ ۱۲۶۳ھ میں لکھا گیا جس میں ریاضی کے ابتدائی اصول بہت سلیس انداز میں تحریر کئے ہیں۔ یہ بھی مطبوعہ ہے۔

تصدیق المسیح ورد الحکم القبیح: یہ رسالہ ۱۲۶۹ھ میں تحریر کیا گیا رسالہ کے نام سے ہی مضمون کا اندازہ ہوتا ہے یہ بھی چھپ چکا ہے۔

الکلام المبین فی آیات رحمۃ للعالمین: اس تالیف میں رسول للہ صلی اللہ علیہ وسلم کے معجزات کا بڑی تحقیق اور شرح وبسط سے ذکر ہے ۱۲۷۰ھ میں تاریخی نام سے مرتب ہوئی مطبوعہ ہے۔

بیان قدر شب برات: یہ رسالہ ۱۲۷۲ھ میں تاریخی نام رکھ کر شب برات کے فضائل وبرکات کے سلسلہ میں مرتب فرمایا۔ یہ بھی زیور طبع سے آراستہ ہو چکا ہے۔

فضائل علم وعلماے دین: یہ کتاب ۱۲۷۲ھ میں اپنے تاریخی نام سے لکھی گئی۔ کتاب غالباً طبع نہ ہوسکی۔ کیونکہ مطبوعہ کا کہیں پتہ نہیں چلتا۔ راقم الحروف کی نظر سے خانوادۂ ولی اللہی دہلوی کے تذکروں سے متعلق وہ ایک ایسی مطبوعہ تصانیف گزری ہیں جن میں ایک جگہ پر اس کتاب کا ایک حوالہ ہے۔ مفتی لطف اللہ صاحب علیگڈھی کے خاندان میں بھی اس کا پتہ نہیں چلتا ہے راقم کی نظر سے خانقاہ کاظمیہ کاکوری شریف میں ایک نسخہ "فضائل علم" کے نام سے گذرا جو مولوی مظفر احمد صاحب خلف حضرت مفتی صاحب کے ہاتھ کا بہت خوشخط لکھا ہوا ہے اور اردو میں ہے۔

رسالہ درمذمت میلہ ہا: یہ رسالہ بھی ۱۲۷۲ھ میں بریلی کے دوران قیام میں تاریخی نام سے مرتب فرمایا جو چھپ نہ سکا۔

ضمان الفردوس: ۱۲۷۲ھ میں یہ رسالہ تصنیف فرمایا بخاری شریف کی حدیث پاک مَنْ یَّضْمَنُ لِی مَا بَیْنَ لِحْیَیْہِ وَمَا بَیْنَ رِجْلَیْہِ اَضْمَنُ لَہُ الْجَنَّۃَ (جو مجھے اپنی زبان اور شرم گاہ کی ضمانت دے کہ وہ ان کی حفاظت کریگا میں اس کے لیے جنت کا ضامن ہوں گا) کی شرح لکھی۔ اور اس رسالہ کو دو ابواب میں منقسم فرمایا۔ الگ الگ باب میں دونوں سے متعلق گناہوں کا بیان ہے۔ یہ رسالہ بھی اپنے تاریخی نام سے طبع ہوچکا ہے۔

ہدایات الاضاحی: یہ کتاب ۱۲۷۲ھ میں تصنیف فرمائی۔ نام کتاب سے مضمون کتاب ظاہر ہے یہ بھی طبع ہو چکی ہے۔

الدر الفرید فی مسائل الصیام والقیام والعید: اس کتاب کا نام بھی تاریخی ہے ۱۲۷۲ھ میں لکھی گئی۔ مطبوعہ ہے۔

محاسن العمل الافضل فی الصلاۃ اس رسالہ میں نماز وغیرہ کا بیان ہے یہ بھی ۱۲۷۲ھ میں بریلی میں مرتب فرمایا۔ مطبوعہ ہے نام بھی تاریخی ہے۔

فضائل درود و سلام: یہ رسالہ ۱۲۷۲ھ میں اپنے تاریخی نام سے مرتب ہوا مطبوعہ ہے اس میں درود و سلام کی فضیلت، آیہ کریمہ اِنَّ اللّٰہَ وَمَلٰٓئِکَتَہٗ یُصَلُّوْنَ عَلَی النَّبِیِّ یٰٓاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا صَلُّوْا عَلَیْہِ وَسَلِّمُوْا تَسْلِیْمًا۔ (اللہ تعالیٰ اور اس کے فرشتے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر درود بھیجتے ہی ہیں اے مومنو! تم بھی آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) پر درود و سلام بھیجو) سے استدلال کیا ہے نیز احادیث نبویہ سے ثابت کیا ہے۔

وظیفہ کریمہ: یہ رسالہ جزیرہ انڈمان کے قیام کے دوران میں مفتی صاحب نے تحریر فرمایا۔ اوراد وظائف وغیرہ کے بیان پر مشتمل ہے ۱۲۷۷ھ میں تاریخی نام رکھ کر مرتب فرمایا۔ یہ بھی مطبوعہ ہے۔

خجستہ بہار: حضرت مصلح الدین شیخ سعدی شیرازیؒ (متوفی ۶۹۱ھ/۱۲۹۱ء) کی گلستان کے طرز پر ہے جیسا کہ اس کے نام کے اعداد سے ظاہر ہے ۱۲۷۶ھ میں تصنیف فرمائی۔ اس کا ایک قلمی نسخہ خانقاہ کاظمیہ کاکوری شریف میں موجود ہے۔

علم الصیغہ: اس مطبوعہ رسالہ کا نام بھی تاریخی ہے۔ عربی صرف کا نہایت جامع رسالہ ہے جو مختلف مدارس کے نصاب میں شامل ہے ۱۲۷۷ھ میں انڈمان میں تصنیف فرمایا۔ ایک مقدمہ، چار باب اور ایک خاتمہ پر مشتمل ہے اس رسالہ کے محرک کوئی حافظ وزیر علی صاحب تھے چنانچہ مفتی صاحب مقدمہ میں تحریر فرماتے ہیں۔

"این رسالہ ایست در علم صرف کہ بپاس خاطر شفیق مجمع محاسن حافظ وزیر علی صاحب

بجزیرۂ انڈمان بمعرض تحریر درآمد و رود حقیر در آں جزیرہ نیرنگ تقدیر بودہ وکتا بے از ہیچ علم نزد خود نداشت، ایں رسالہ را بوضعے نگاشت کہ بجائے میزان ومنشعب و پنج گنج وزبدہ وصرف میر بکار آید و بر فوائد دیگر ہم مشتمل باشد،،

تواریخ حبیب الٰہ: یہ کتاب اپنی نوعیت کی اردو میں پہلی تالیف ہے جو سیرت پاک صلی اللہ علیہ وسلم پر لکھی گئی۔ انداز بیان اس قدر سلیس وعمدہ اور دلنشین ہے کہ دل میں اتر جاتا ہے یہ کتاب تین ابواب اور ایک خاتمہ پر مشتمل ہے پہلے باب میں ولادت شریفہ سے لے کر ہجرت مدینہ طیبہ تک مستند حالات ہیں۔ دوسرے باب میں ہجرت سے لے کر وصال تک کے تمام واقعات ہیں۔ تیسرا باب حلیہ مبارکہ، اخلاق کریمہ اور معجزات پر مشتمل ہے۔ خاتمہ کتاب میں شفاعت کبریٰ کا تذکرہ ہے ہر باب کو فصلوں پر منقسم کیا ہے اور ہر حال کے شروع میں لفظ حال لکھ دیا ہے۔

تمام واقعات نہایت تفصیل سے مع تاریخ کے درج فرمائے ہیں۔ محض اپنی یادداشت سے یہ کتاب مرتب فرمائی۔ انڈمان سے جب کاکوری واپس آئے تو تمام واقعات کتب سیرو تواریخ سے ملا لیے انڈمین کے ایک سرکاری ڈاکٹر کی فرمائش پر یہ تالیف منصہ شہود پر آئی۔ چنانچہ دیباچہ میں فرماتے ہیں۔

"راقم حروف کہ نیرنگ تقدیر سے فی الحال جزیرۂ پورٹ بلیر انڈمان میں وارد ہے اور کوئی کتاب کسی طرح کی اپنے پاس نہیں رکھتا۔ بپاس خاطر شفیق وغمگسار ومصدر عنایت بر حال زار حکیم امیر خاں صاحب نیٹو ڈاکٹر کے یہ رسالہ بیان تواریخ حبیب الٰہ صلی اللہ علیہ وسلم میں ۱۲۷۵ھ میں لکھتا ہے اور نام تاریخی اس کا "تواریخ حبیب الٰہ ہے"

اپنی افادیت عامہ کی وجہ سے یہ کتاب متعدد بار طبع ہو چکی ہے۔

احادیث الحبیب المتبرکہ: اس رسالہ کا نام بھی تاریخی "۱۲۷۵ھ" ہے۔ اس میں چالیس مستند احادیث جمع کی گئی ہیں۔ یہ بھی طبع ہو چکا ہے۔

ترجمۂ تقویم البلدان: اس کتاب کا سلیس اردو میں جیسا کہ گذشتہ صفحات میں گذر چکا ہے۔ ترجمہ فرمایا اور یہی ترجمہ بظاہر رہائی کا سبب بنا۔ اس کا بھی ایک قلمی نسخہ

کتب خانہ انوریہ خانقاہ کاظمیہ کاکوری شریف میں مولوی مظفر احمد صاحب کے ہاتھ کا لکھا ہوا موجود ہے۔

نقشہ مواقع النجوم: یہ نقشہ علم ہیئت کا ہے مسٹر ٹامسن لیفٹیننٹ گورنر ممالک مغربی و شمالی نے جو خود علم ہیئت کے عالم تھے بہت پسند کیا اور مسرت میں صاحب کو "خان بہادر" کا خطاب دیا۔[۳]

لوامع العلوم و اسرار العلوم: اس کتاب میں چالیس علوم کا خلاصہ لکھنا پیش نظر تھا۔ ہر علم کا نام بے نقط تھا۔ مثلاً تفسیر کا نام علم کلام اللہ حدیث کا نام علم کلام الرسول اور فقہ کا نام علم الاحکام تھا وغیرہ افسوس کہ یہ مکمل نہ ہو سکی تھی۔ اس کا ناتمام مسودہ بھی حضرت مفتی صاحب کے ساتھ غرق ہو گیا۔

مفتی صاحب تقریباً ۱۳ سال جزیرہ انڈمان میں مقیم رہے جہاں مذکورہ بالا تصانیف اور درس و تدریس کے علاوہ کلام مجید بھی حفظ کیا۔

ان تصانیف کے علاوہ آپ نے شرح ہدایۃ الحکمۃ لعلامۃ صدر الدین شیرازی، تصدیقات حمد اللہ سندیلوی اور شرح چغمنی پر مفید حواشی بھی تحریر فرمائے۔

راقم الحروف نے اپنے بزرگوں سے سنا ہے کہ مفتی صاحب جب انڈمان سے واپس وطن تشریف لائے، تو اپنے ساتھ بکسوں میں کاغذ کے چھوٹے چھوٹے پرزے اور مٹی کے ٹھیکرے بھر کر لائے تھے جن پر کوئلے اور پنسل سے کتابیں لکھی ہوئی تھیں۔ کاکوری پہنچ کر ان منتشر پرزوں اور ٹھیکروں سے کتابوں کو دوسرے کاغذوں پر نقل فرمایا۔

حواشی

۱۔ تذکرہ مشاہیر کاکوری، حضرت مولانا حافظ شاہ علی حیدر قلندر کاکوروی ص: ۲۸۹

۲۔ نزہۃ الخواطر و بہجۃ المسامع والنواظر۔ مولانا سید عبدالحئی الحسنی ج ۷ ص: ۳۴۱

۳۔ تذکرہ ص: ۲۸۹، النزہۃ ج ۷ ص ۳۴۲

۴۔ النزہتہ مصدر سابق۔

۵۔ "استاذ العلماء" نواب صدر یار جنگ مولانا حبیب الرحمٰن خاں شروانی ص: ۹

۶۔ النزہتہ ج ۷، : ۴۴۲

۷۔ "علمائے ہند کا شاندار ماضی"۔ سید محمد میاں ص، ۴: ۷۹۴

۸۔ تذکرہ مشاہیر کاکوری ص: ۱۷۵-۱۷۶

۹۔ جنگ آزادی۔ محمد ایوب قادری ص: ۶۴۴

۱۰۔ الثورۃ الہندیہ، باغی ہندوستان ص: ۴۷؛ ۱۷۳

۱۱۔ النزہتہ ج ۷: ۴۴۲

۱۲۔ استاذ العلماء ص: ۱۱ - ۱۰

۱۳۔ ایضاً " "

۱۴۔ الثورۃ الہندیہ، ص: ۱۷۴

۱۵۔ استاذ العلماء ص: ۱۱

۱۶۔ تذکرہ، ص: ۲۹۱ - النزہتہ ج ۷: ۴۴۳، استاذ العلماء ص: ۱۲-۱۱

۱۷۔ تذکرہ " "

۱۸۔ استاذ العلماء ص: ۱۲

۱۹۔ تقویم البلدان۔ عماد الدین ابو الفداء اسمٰعیل بن علی بن محمود بن الم[illegible] ۱۲۷۳ء/ ۶۷۲ھ — ۱۳۳۱/ ۷۳۲ھ کی معرکۃ الآراء ضخیم عربی تصنیف ہے جس [illegible] نے متقدمین نے جغرافیہ و فلکیات سے متعلق جو کچھ لکھا ہے اس کا خلاصہ درج کیا ہے، تمام اسماء کا صحیح تلفظ لکھا ہے۔ طول و عرض کی تحقیق کی ہے اور خصوصاً مصر، شام اور عرب و ایران کے حالات بڑی تفصیل سے بیان کئے ہیں۔ اہل یورپ نے اس کتاب کی بڑی پذیرائی کی اور اپنی اپنی زبانوں میں اس کے تراجم کئے ہیں ۱۲ منہ

۲۰۔ النزہتہ ج ۷: ۴۴۳۔ تذکرہ ص: ۲۹۱

محمد عبداللہ

اشاریہ ماہنامہ "المعارف" لاہور

جنوری سنہ ۱۹۶۸ء تا مئی سنہ ۱۹۷۸ء

(۳)

جنوری سنہ ۱۹۷۱ء جلد ۴: شمارہ ۱

عنوان	مصنف	صفحات
۲۴۱۔ شہنشاہ جہانگیر کا ذوقِ شعر و ادب	ڈاکٹر ظہور الدین احمد	۳ — ۱۰
۲۴۲۔ شیخ جمال الدین لاہوری	ظہور احمد اظہر	۱۱ — ۱۴
۲۴۳۔ خلیفہ عبدالحکیم کا اسلوب تنقید	محترمہ ممتاز اعجاز	۱۵ — ۲۸
۲۴۴۔ رسائلِ شبلی	ایس۔ ایم۔ اکرام	۲۹ — ۳۳
۲۴۵۔ ابن خلدون کے تعلیمی نظریات (عربی سے ترجمہ)	ابوالفتوح محمد التونسی، مترجم: محمد سرور	۳۴ — ۴۳
۲۴۶۔ میرا عقیدہ	شاہ ولی اللہ رح	۴۴ — ۵۰
۲۴۷۔ ملحق خلاصۃ السیر (عربی) الشیخ محمد بیگ البرہانپوری، مرتب: ظہور احمد اظہر	مبصر: ادارہ	۵۱ — ۵۳
۲۴۸۔ "مشاہد التوحید" ملک حسن علی	مبصر: ادارہ	۵۳ — ۵۵
۲۴۹۔ "ہمارا قدیم نظام تعلیم اور جدید تقاضے" الطاف جاوید — (رسالہ)	مبصر: ادارہ	۵۵ — ۶۰
۲۵۰۔ سید رئیس احمد جعفری — شخصیت اور فن بیگم آفتاب (رئیس احمد جعفری)	مبصر: ادارہ	۶۱

فروری ۱۹۷۱ء جلد ۳: شمارہ ۳

۲۵۱ - اہل ایران اور فارسی زبان کے خطہ پوٹھوہار کی زبان، تمدن اور مذہب پر اثر۔	پروفیسر کرم حیدری	۳—۱۲
۲۵۲ - اقبال بحیثیت تعلیمی مفکر	شباب ونہاروی	۱۳—۲۲
۲۵۳ - ضیا گوک آلپ پاشا	ڈاکٹر محمد ریاض	۲۳-۲۶
۲۵۴ - صاحب کشف المحجوب اور مسئلہ سماع	محمد عبدالمجید یزدانی	۲۷—۴۲
۲۵۵ - برعظیم پاک و ہند کا عربی ادب (تصوف اور اخلاقیات) (۳)	ڈاکٹر زبیر احمد شاہد حسین رزاقی (مترجم)	۴۳-۵۶
۲۵۶ - دی ارلی ڈیولپمنٹ آف اسلامک جورس پروڈینس (انگریزی) از مولانا احمد حسن	مبصر: نام درج نہیں ہے	۵۷—۶۰

فروری ۱۹۷۱ء جلد ۳: شمارہ ۲

۲۵۷ - "خلافت و ملوکیت — تاریخی شرعی حیثیت" مولانا حافظ صلاح الدین یوسف۔	مبصر: نام درج نہیں ہے	۶۰—۶۴

اپریل ۱۹۷۱ء جلد ۳: شمارہ ۴

۲۵۸ - شیخ منور الدین لاہوری	حافظ ظہور احمد اظہر	۳ — ۹
۲۵۹ - ازمنۂ وسطیٰ میں نظام سلطنت کا نقشہ	غلام ربانی عزیز	۱۰ — ۲۰
۲۶۰ - محمد بن محمد بن سلیمان مالکی	مولانا شاہ محمد جعفر پھلواروی	۲۱—۲۷
۲۶۱ - شیخ محمد بن علی السنوسی	شاہد حسین رزّاقی	۲۸—۳۴
۲۶۲ - اخوند درویزہ	ڈاکٹر ظہور الدین احمد	۳۵ — ۵۰
۲۶۳ - بعثت نبوی کے وقت عرب کی حالت۔	محمد سرور	۵۱—۵۶

٭ مارچ ۱۹۷۱ء کا شمارہ لائبریری میں دستیاب نہیں ہے۔

مئی ۱۹۷۱ء جلد ۳: شمارہ ۵

جون ۱۹۷۱ء جلد ۳: شمارہ ۶

---

[۱] اس ناتمام عربی لغت کے مصنف مشہور مورخ لین پول کے دادا ایڈورڈ ولیم تھے۔

* مورخہ ۱۵ مارچ ۱۹۷۱ء کو جامعہ اسلامیہ بہاولپور کے سالانہ جلسہ تقسیم اسناد کے موقع پر گورنر پنجاب لیفٹیننٹ جنرل عتیق الرحمان نے یہ خطبہ دیا۔ * سلسلہ کے لئے دیکھئے ۲۶۷

۲۷۶۔ ادب میں اسلامیت کا مسئلہ — ڈاکٹر نجیب الکیلانی
مترجم: سید محمد کبیر احمد مظہر — ۵۴-۵۵

۲۷۷۔ "بیس بڑے مسلمان"
مرتب: عبدالرشید ارشد — مبصر: محمد سرور — ۵۶-۵۹

۲۷۸۔ "ابن ماجہ اور علم حدیث"
مؤلف محمد عبدالرشید نعانی — مبصر: محمد سرور — ۵۹-۶۲

جولائی ۱۹۷۱ء جلد ۴: شمارہ ۷

۲۷۹۔ عہد اسلام میں علوم ریاضیہ کا آغاز
وارتقا (پہلی تین صدیاں) — شبیر احمد خاں غوری — ۳-۱۴

۲۸۰۔ قرآن کے اسالیب، دعوت واستدلال (۳)۔ — مولانا محمد حنیف ندوی — ۱۵-۲۳

۲۸۱۔ ہمایوں کا ذوق موسیقی — پروفیسر محمد اسلم — ۲۴-۳۳

۲۸۲۔ لیبیا (۱) — شاہد حسین رزاقی — ۳۴-۴۸

۲۸۳۔ الفتاویٰ الغیاثیہ سلطان غیاث الدین بلبن
کے عہد کا ایک فقہی مخطوطہ — محمد اسحٰق بھٹی — ۴۹-۶۴

اگست ۱۹۷۱ء جلد ۴: شمارہ ۸

۲۸۴۔ اسلام کی روحانی قدریں اور نوجوان۔ — خلیفہ عبدالحکیم
مترجم: حامد خاں حامد — ۳-۱۴

۲۸۵۔ افریقہ اور اسلام — ڈاکٹر شیخ عنایت اللہ — ۱۵-۲۶

۲۸۶۔ "سیرۃ النبیؐ" علامہ شبلی کا اہم ترین
علمی کارنامہ — ڈاکٹر شیخ محمد اکرام — ۲۷-۴۵

۲۸۷۔ ذہنی صحت اور اسلام — کرنل مظہر ح۔ شاد
تلخیص و ترجمہ: ڈاکٹر محمد ریاض۔ ۴۶-۵۴

۲۸۸۔ لیبیا (۲)* — شاہد حسین رزاقی — ۵۵-۶۴

---

* سلسلہ کے لیے دیکھیے ۲۸۲

---

*۲۹۰ سلسلہ کے لئے دیکھئے ۲۶۸، ۲۸۰

*۲۹۱ مضمون کے سلسلہ کے لئے دیکھئے نمبر شمارے: ۲۱۴، ۲۳۵، ۲۵۵

*۲۹۷ سلسلہ کے لئے دیکھئے ۲۹۲

عنوان	مصنف	صفحات
۳۰۲۔ امیر مینائی —	حسن احمد مینائی	۳۸–۴۸
۳۰۳۔ فتاویٰ امینیہ (۱) دسویں صدی ہجری کا ایک فقہی مخطوطہ۔	محمد اسحٰق بھٹی	۴۹–۶۱
۳۰۴۔ "صحیح مسلم" انگریزی ترجمہ عبدالحمید صدیقی	مبصر کا نام درج نہیں ہے	۶۲–۶۴

دسمبر ۱۹۷۱ء جلد ۴: شمارہ ۱۲

عنوان	مصنف	صفحات
۳۰۵۔ ظہوری ترشیزی (دکنی) (سرمۂ حیرت کشم دیدہ بدیدن (۴))	ڈاکٹر سید عبداللہ	۳–۱۴
۳۰۶ نماز اور اُس کے اثرات	مولانا محمد حنیف ندوی	۱۵–۲۵
۳۰۷۔ علامہ کاشغری	مولانا محمد جعفر پھلواروی	۲۶–۳۵
۳۰۸۔ *سائنس کی ترقی میں مسلمانوں کا حصہ (۲)	ظہیر عطش درّانی	۳۶–۴۲
۳۰۹۔ روضات الجنان وجنات الجنان*	ڈاکٹر محمد ریاض	۴۳–۴۸
۳۱۰۔ فتاوی امینیہ (۲) (کتاب الایمان) (آخری قسط)	محمد اسحٰق بھٹی	۴۹–۵۹
۳۱۱۔ "عبداللہ بن مسعود اور اُن کی فقہ" ڈاکٹر حنیف رضی	مبصر: م۔ا۔ب	۶۰–۶۱
۳۱۲۔ سید رئیس احمد جعفری شخصیت اور فن۔ مرتب: آفتاب بیگم جعفری	مبصر: م۔ا۔ب	۶۱–۶۲

---

*۳۰۸ سلسلہ کے لئے دیکھئے ۳۰۰

*۳۰۹ ایک دوجلدی کتاب کا نام جس کے مصنف دسویں صدی ہجری کے ایک صوفی اور فاضل شاعر حافظ حسین کربلائی تبریزی معروف بہ ابن الکربلائی (متوفی ۹۹۷ھ) ہیں۔ کتاب تہران میں چھپی ہے۔ اسے مرزا جعفر سلطان القرآئی تبریزی نے مرتب کیا ہے۔

جنوری ۱۹۷۲ء جلد ۵ : شمارہ ۱

فروری ۱۹۷۲ء جلد ۵ : شمارہ ۲

مارچ ۱۹۷۲ء جلد ۵ : شمارہ ۳

۳۳۳* مقالے کا موضوع یہ شعر ہے ؎

فطرت آشفت کہ از خاکِ جہانِ مجبور
خودگرے، خود شکنے، خود نگرے پیدا شد

۳۳۵* سلسلہ کے لئے ۳۱۷، ۳۲۲، ۳۲۸ دیکھئے

۳۳۹* سلسلہ کے لئے دیکھئے نمبر شمارے: ۳۲۳، ۳۲۶، ۳۳۱ اور ۳۳۴

۳۴۲* سلسلہ کے لئے دیکھئے ۳۳۱، ۳۳۶

* جون کا شمارہ لائبریری میں موجود نہیں ہے۔
۳۵۰* اس کی پہلی قسط جون کے شمارے میں آئی ہوگی۔

۳۷۳* سلسلہ کے لئے دیکھئے ۳۵۲۔ ۳۷۵* سلسلہ کے لئے دیکھئے نمبر شمارہ ۳۶۹

۳۸۴* سلسلہ مضمون کے لئے دیکھئے ۵۰، ۵۱۳، ۳۵، ۳۴۴، ۱۷۱، ۳۷۷، ۳۷۷

فروری — مارچ ۱۹۷۳ء جلد ۴: شمارہ ۲-۳

۳۸۶* سلسلہ کے لئے دیکھئے ۳۸۰۔

۳۹۵* یہ تاثرات ہیں شیخ محمد اکرام کی وفات پر۔

اپریل مئی ۱۹۷۳ء جلد ۶: شمارہ ۴-۵

جون ۱۹۷۳ء جلد ۶: شمارہ ۶

---

*۴۰۱ء سلسلہ کے لئے دیکھئے: ۳۷۴، ۳۸۱ اور ۳۸۷

ہمارے مضمون نگار

ڈاکٹر محمد راشد ندوی، ریڈر شعبۂ عربی، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ (یو۔پی)

مولانا شاہ احمد حسین جعفری کریمی، سجادہ نشین خانقاہ کریمیہ سلون، ضلع رائے بریلی (یو۔پی)

جناب مسعود انور علوی کاکوروی، ریسرچ اسکالر، شعبۂ عربی، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ (یو۔پی)

جناب محمد عبداللہ، لائبریرین، اقبال انسٹی ٹیوٹ، کشمیر یونیورسٹی، سری نگر۔